NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 5 MAI 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23. A. FEUILLET, P.S.S. 449

Bultmann et l'Ancien Testament. R. MARLÉ, S.J. 473

Les Registres paroissiaux sous l'Ancien Régime. Leur histoire. R. MOLS, S.J. 487

Protestantisme américain 1955. Un diagnostic. J. W. SAATMAN, S.J. 515

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Message de Pâques sur la paix dans la pleine justice et la concorde fraternelle, en date du 1er avril 1956 530

Discours à la Fédération Mondiale des Jeunesses Catholiques Féminines en date du 3 avril 1956 533

S. Congrégation des Rites :

Déclaration concernant les fonctions liturgiques du Triduum sacrum selon le nouvel « Ordo hebdomadae sanctae » 536

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 538

Ouvrages envoyés à la rédaction 558

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU

COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

Abbé A. Feuillet, P.S.S., prof. à l'Institut Catholique, 11 rue Georgette Agutte, Paris XVIII° (France).
P. R. Marlé, S. J., 7 rue des Ponts de Cé, Angers (Maine-et-Loire), France.
P. R. Mols, S. J., prof. d'histoire ecclésiastique, Collège Théol. et Phil. S. J. Saint-Albert de Louvain, 95 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. J. W. Saatman, S. J., 11 rue des Récollets, Louvain.

OUVRAGES ANALYSES

THEOLOGIE MORALE

H. Doms. *Vom Sinn des Zölibats.*
J.-M. Perrin, O.P. *La virginité chrétienne.*
E. Tesson, S. J. *L'Eglise et la rupture du lien conjugal.*
Morale sexuelle et difficultés contemporaines, par J. Folliet, H. Barbeau, etc.

PASTORALE

M. Benoît Lavaud, O.P. *Sectes modernes et foi catholique.*
H.-Ch. Chéry, O.P. *L'offensive des sectes.*
Orientations de pastorale familiale, par J. Viollet, L.-J. Henry, A. Merlaud, etc.

N° 5 1956 Mai

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Eglise plérôme du Christ d'après Ephés., I, 23

SIGNIFICATION ET ORIGINE DU CONCEPT PAULINIEN DE PLÉRÔMA
ET CONTRIBUTION
À L'ÉTUDE DES ORIGINES DE LA CHRISTOLOGIE PAULINIENNE

L'authenticité de l'Epître aux Ephésiens fait encore l'objet de vives discussions. Ces temps derniers, deux ouvrages de grande valeur ont été consacrés à ce problème et concluent en sens opposé : tandis que E. Percy se prononce en faveur de l'origine paulinienne de l'Epître [1], C. L. Mitton est d'un avis tout contraire : la manière servile dont Ephésiens utilise Colossiens ne peut guère être selon lui que le fait d'un disciple tardif qui aura voulu composer (entre 87 et 92) une sorte de synthèse de la doctrine de l'Apôtre destinée à servir de prologue au recueil de ses Epîtres [2].

Nous n'avons nullement l'intention ici de reprendre dans son ensemble cette discussion. Il faut reconnaître que les rapports si spéciaux qui existent entre *Ephés.* et *Col.* créent une difficulté peut-être plus grave que ne paraît le supposer Percy. Mais d'un autre côté la solution adoptée par Mitton semble trop radicale pour une lettre qui a toujours été tenue pour paulinienne et a été utilisée très tôt (presque certainement par Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe). On ne pourrait la détacher complètement de l'Apôtre que si la doctrine qu'elle prêche ne pouvait lui être attribuée. Or c'est l'inverse qui est vrai, quoi qu'en dise Mitton, qui s'efforce de démontrer (pp. 82-97) que les trois mots-clé de *Colossiens* : μυστήριον, οἰκονομία, πλήρωμα sont repris par l'auteur d'*Ephésiens* avec une signification notablement différente.

1. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, 1946.
2. *The Epistle to the Ephesians*, Its Autorship, Origin and Purpose, Oxford, 1951.

Le résultat du présent travail doit être de mettre en évidence la fausseté de cette assertion en ce qui touche le πλήρωμα d'*Ephés*, I, 23. Nous croyons en effet être en mesure de prouver tout d'abord que la formule de ce verset : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, qui a fait l'objet de tant de traductions et d'explications divergentes, doit s'interpréter entièrement à partir de *Colossiens* [3].

Et puis surtout nous voudrions poser la question de l'origine immédiate de ce concept de πλήρωμα; là encore il nous semble qu'Ephésiens et Colossiens fournissent des indications qui orientent dans le même sens : les deux Epîtres invitent pareillement à chercher dans la littérature sapientiale de l'Ancien Testament, plutôt que dans le monde extrabiblique, la source première de la pensée paulinienne, tant pour le plérôme que pour la forme spéciale que prend ici la christologie de l'Apôtre. Cette seconde partie sera nécessairement beaucoup plus longue que la première, car c'est tout le milieu littéraire et doctrinal auquel s'alimente la pensée de l'Apôtre que nous nous efforcerons de restituer.

Dans notre conclusion, nous essaierons de remédier au caractère trop fragmentaire de cette recherche en disant rapidement comment nous comprenons l'action qu'a exercée la littérature de sagesse sur l'ensemble de la christologie paulinienne.

I. INTERPRETATION DU TEXTE

Le texte d'*Ephés.*, I, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου apparaît comme une sorte de définition de l'Eglise : c'est dire son importance. Malheureusement les interprétations qu'on en propose sont discordantes : chaque mot fait difficulté.

Nous laisserons de côté pour le moment la locution τὰ πάντα ἐν πᾶσιν pour concentrer notre attention sur les deux mots essentiels : πλήρωμα et πληρουμένου. On peut ramener les exégèses diverses de ce passage aux quatre types suivants :

1) celles qui attribuent à πλήρωμα le sens actif de « complément » et à πληρουμένου le sens passif d'« être complété », ou le sens moyen de « se

3. Sur ce point, nous ne faisons en somme que justifier la conclusion à laquelle est parvenu le P. Benoît à la fin de son étude sur « l'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens » : « Nous avons cru trouver dans la crise de Colosses la première étincelle qui, après avoir provoqué la réponse de Col., a suscité la magnifique synthèse de Eph. » (R. B., 1937, p. 525). — Nous venions d'achever notre travail lorsque nous est arrivé le numéro de la Revue Biblique de janvier 1956 contenant un article du P. Benoît : *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité* (pp. 5-44). Nous n'avons donc pu profiter de cette étude. Le point de vue que nous soutenons est d'ailleurs, dans l'ensemble, complémentaire de celui du P. Benoît, et nous nous rencontrons avec lui sur plusieurs points importants.

compléter » : l'Eglise est le complément de celui qui est complété ou qui se complète [4] ;

2) celles qui assignent à πλήρωμα le sens passif de « plénitude » et à πληρουμένου la valeur d'un moyen transitif : l'Eglise est la plénitude de celui qui remplit [5] ;

3) celles qui retiennent pour πλήρωμα le sens de « complément » et pour πληρουμένου celui de l'actif : l'Eglise est le complément de celui qui remplit [6] ;

4) celles enfin qui adoptent pour πλήρωμα le sens de plénitude et voient dans πληρουμένου un passif : l'Eglise est la plénitude de celui qui est rempli [7].

Aucune de ces traductions n'est parvenue à s'imposer à l'exclusion des autres, parce que aucune ne paraît exempte d'inconvénients. Souvent la traduction de πλήρωμα influence celle de πληρουμένου et réciproquement. Quand on comprend que l'Eglise est remplie par le Christ, il est assez naturel de donner à πληρουμένου le sens actif de remplir : l'Eglise est remplie par celui qui remplit ; inversement, ceux qui prônent pour πλήρωμα le sens de complément arguent volontiers du fait que le passif πληρουμένου doit normalement vouloir dire que le Christ est complété. Pour essayer d'y voir plus clair, le mieux est de considérer séparément le vocable πλήρωμα et l'expression τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

En faveur de la traduction de πλήρωμα par *complément,* on fait tout d'abord valoir le *contexte immédiat* : Paul vient de dire que le Christ est la tête de l'Eglise et que celle-ci est son Corps ; la conclusion qui semble en découler et qu'on n'a pas manqué de tirer, c'est que le Christ est aussi inconcevable sans l'Eglise qu'une tête sans corps [8]. Raisonner ainsi, c'est traiter le paulinisme comme un système théologique abstrait où les concepts sont logiquement harmonisés entre eux. Il est certain que l'Apôtre a une doctrine très ferme, mais l'expression de son message, il l'adapte aux circonstances et aux

4. Patronnée par de nombreux Pères, cette exégèse est défendue notamment par A. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians,* Londres, 1903, pp. 255-259 ; — F. Prat, *La Théologie de saint Paul,* Paris, 1929, t. II, p. 341, note 2 ; — X. M. a Vallisoleto, *Christi Pleroma iuxta Pauli conceptionem,* dans *Verbum Domini,* 1934, pp. 49-55 ; — Médebielle, *Sainte Bible de Pirot,* t. XII, Paris, 1938, pp. 37-38... Dans la 1re édition des *Epîtres de la captivité* de la Bible de Jérusalem, Paris, 1949, p. 85, le P. Benoît avait adopté cette interprétation. Cfr aussi Mitton, *The Epistle to the Ephesians,* p. 96.

5. Cfr en ce sens H. Coppieters, R.B., 1912, p. 385 ; — A. Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament,* Paris, 1922, p. 165 ; — M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon,* Tubingue, 1927, p. 48 ; — M. Meinertz et F. Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriefe,* Bonn, 1931, p. 69 ; — J. Huby, *Epître aux Ephésiens,* Paris, 1935, pp. 167-170 ; — E. F. Scott, *The Epistle of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians,* Londres, 1948, pp. 159-160 ; — J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul,* Louvain-Paris, 1949, p. 424, note 1 ; — K. Staab et J. Freundorfer, *Die Thessalonicherbriefe, Die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe,* Ratisbonne, 1950, p. 99.

6. Cfr J. M. Vosté, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios,* Rome-Paris, 1921, pp. 125-127 ; — T. K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians,* Edimbourg, 1946, pp. 36-38.

7. Cfr par ex. P. Benoît, *Epîtres de la Captivité* (Bible de Jérusalem), 2e édit., Paris, 1953, p. 87 ; — J. A. T. Robinson, *The Body,* Londres, 1953, pp. 68-69.

8. Cfr par ex. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. II, p. 342.

besoins de ses auditeurs. Pour comprendre ce qu'il dit, il faut tenir compte du milieu auquel il s'adresse et des erreurs qu'il combat. En ce qui touche l'image du Christ-Tête, qui n'est rattachée explicitement au thème du Corps du Christ que dans les épîtres de la captivité, elle n'a pas été déduite de ce thème, mais on la voit naître dans *Col.*, II, 10 sq. de la nécessité de lutter contre un culte mal entendu des Puissances célestes : le Christ est déclaré leur « tête » au sens sémitique de « chef », et c'est à partir de là que Paul en est venu à le déclarer « tête » de l'Eglise qui est son Corps, cette fois au double sens de chef et de principe vital, puisqu'il nous est montré procurant lui-même la croissance de son Corps (*Col.*, II, 19). Ce point a été suffisamment mis en lumière ces temps derniers, et il n'est pas nécessaire d'y revenir longuement [9].

A. Robinson raisonne ainsi : aux yeux de Paul, l'Eglise n'est pas seulement le Corps du Christ; elle est le Christ; et puisqu'elle s'accroît et se développe, il faut penser que le Christ lui aussi est soumis à la loi de la croissance et est véritablement complété [10]. Cette argumentation est boiteuse, car si l'Apôtre voit dans l'Eglise comme un prolongement du Christ, il ne s'agit pas à ses yeux d'une identification totale : il regarde l'être et la destinée du Christ personnel comme radicalement distincts de l'être et de la destinée de l'Eglise en général et de chaque chrétien en particulier. La meilleure preuve en est sans doute la formule σὺν Χριστῷ appliquée à la vie future : pour que les chrétiens puissent aspirer à être en société avec le Christ dans l'au-delà, il faut qu'il n'y ait point fusion entre son être et le leur.

On a souvent cherché en *Col.*, I, 24 un point d'appui pour cette idée que le Christ serait complété par l'Eglise ou les chrétiens. Point d'appui fragile à la vérité, bien que l'interprétation de ce passage soit fort difficile et fort discutée. De toute manière, les souffrances du Christ que l'Apôtre complète ou achève en sa chair ne sauraient être la Passion proprement dite du Sauveur considérée en tant que rédemptrice : l'idée qu'il lui manquerait quelque chose ne saurait avoir effleuré l'esprit de Paul, et les Colossiens, portés à déprécier l'œuvre du Christ, sont les derniers des chrétiens à qui il ait pu tenir un tel langage. Aussi bien, dans les épîtres pauliniennes, la Passion n'est-elle jamais désignée par le mot θλῖψις : dans le Nouveau Testament, ce vocable sert à exprimer les épreuves eschatologiques antérieures à

9. Cfr Dom Dupont, *Gnosis*, pp. 440-453. Dans ses considérations si intéressantes sur κεφαλή, Dom Dupont paraît vouloir s'en tenir au sens de « chef » pour Col. et Ephés. : alors même que Paul « recourt à des explications physiologiques nettement hellénistiques (*Ephés.*, IV, 15-16; *Col.*, II, 19), c'est encore l'idée de prééminence et de gouvernement que paraît évoquer pour lui cette notion de *képhalê*, principe d'organisation et d'unité plutôt que source de l'énergie vitale » (p. 449). Il semble pourtant que le Christ soit également appelé *képhalê* en tant que Sauveur et source de vie. C'est là l'avis de Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 263; de Huby, *Epîtres de la captivité*, pp. 43 sq; de Benoît, *Bible de Jérusalem, Epîtres de la captivité*, 2e édit., p. 102, note d.

10. *St Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 43.

la Parousie; ces tribulations se sont d'abord abattues sur le Christ, mais ses disciples doivent également y participer avant de parvenir comme lui à la gloire [11].

Ailleurs (*II Cor.*, I, 4) l'Apôtre appelle ses propres épreuves les souffrances du Christ (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ); il dit encore que la mort du Christ se prolonge en lui pour le plus grand bien des fidèles : « Nous portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps... Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (*II Cor.*, IV, 10-12). C'est que, si la fonction rédemptrice du Christ, prise au sens strict, est proprement incommunicable, les chrétiens peuvent cependant en dépendance du Christ souffrir pour leurs frères. *Col.*, I, 24 doit être éclairé à partir de toutes ces données : l'Apôtre a conscience de souffrir pour l'Eglise, de prendre sur lui-même une part de ces souffrances qui sont réservées au Corps du Christ; il a le sentiment de n'avoir pas encore assez souffert à cette intention [12].

Certains auteurs sont allés jusqu'à contester sur le plan de la philologie le sens de « complément » assigné si souvent à πλήρωμα.

Ce point a été particulièrement étudié par Lightfoot [13]. Partant du fait que dans le Nouveau Testament le verbe πληροῦν signifie beaucoup plus souvent « accomplir », « parfaire », « réaliser » que « remplir » au sens matériel, il s'efforce de rattacher à cette acception d'« accomplir », « achever » tous les emplois néotestamentaires de πλήρωμα ; il soutient d'autre part que tous les vocables en -μα formés à partir du parfait passif, ont une signification passive; il fait ainsi d'une règle généralement observée une règle absolue; il en résulterait que πλήρωμα voudrait toujours dire « ce qui est achevé », « la plénitude », « la perfection », « la totalité ». Même en Mc, II, 21 et Mt., IX, 16, πλήρωμα ne serait pas synonyme d'ἐπίβλημα et ne désignerait pas la pièce ajoutée à l'habit (le complément), mais l'état du vêtement une fois rapiécé. Percy [14] est pareille-

11. Cfr *T.W.N.T.*, III, art. Θλίβω, Θλῖψις (*Schlier*), pp. 143-144.

12. Nous pensons donc que les θλίψεις τοῦ Χριστοῦ ne sont ni la Passion du Christ historique, ni même, comme l'ont cru plusieurs Pères de l'Eglise et auteurs modernes, les souffrances du Corps Mystique tout entier prolongeant celles du Christ-Tête; à la base de cette dernière explication, il y a la conception non paulinienne du Christ-Tête complété par son Corps (cfr *supra*); d'ailleurs, selon une remarque de Ch. Masson, si Paul a en vue les tribulations du Corps du Christ, comment peut-il « les déclarer endurées pour ce Corps? » (*L'Epître aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 110-111, note 6). Nous croyons plutôt que les θλίψεις τοῦ Χριστοῦ sont identiques aux παθήματα τοῦ Χριστοῦ de *II Cor.*, I, 4, et encore aux θλίψεις μου ὑπὲρ ὑμῶν de *Ephés.*, III, 13 : ce sont les propres épreuves de Paul, nommées épreuves du Christ parce que le Christ vit en son Apôtre, appelé à partager la destinée de son Maître. Il est tentant de supposer avec Abbott (*Colossians*, p. 232) que les mots ἐν τῇ σαρκί μου se rapportent non pas à ἀνταναπληρῶ, mais à τῶν θλίψεων ; autrement dit, c'est la chair de Paul qui est le sujet du manque; c'est elle qui est insuffisamment atteinte par la communion aux souffrances du Christ. Il ne faut pas oublier que Paul est un mystique, affamé en quelque sorte de communier au mystère du Christ; cfr *Phil.*, III, 8-12.

13. *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1897, pp. 255-271.

14. *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lund-Leipzig, 1942, pp. 50-51, note 93.

ment d'avis que le sens de complément n'est nulle part attesté pour le mot πλήρωμα même pas dans le texte souvent allégué de la République de Platon : 2, 371 c : πλήρωμα δὴ πόλεώς εἰσιν, ὡς ἔοικε, καὶ μισθωτοί ; il ne faudrait pas comprendre : les salariés sont un complément de la cité, comme si cette catégorie de citoyens servait de complément aux autres, mais bien plutôt : les salariés constituent, conjointement avec les autres citoyens, l'équipement de la cité (ailleurs πλήρωμα signifie souvent la cargaison, l'équipage ou l'armement d'un navire [15]).

Sans doute entre-t-il dans ces vues quelque chose de trop systématique et de trop rigide. Robinson fait remarquer qu'à appliquer strictement la règle posée par Lightfoot, κώλυμα devrait toujours exprimer l'idée abstraite d'opposition, c'est-à-dire le résultat de l'action exprimée par le verbe κωλύω ; or c'est un fait qu'il peut également indiquer la personne ou la chose qui concrètement et activement jouent le rôle d'obstacle. En outre il est difficile de contester le sens de « complément », sinon pour le texte de la République, du moins pour Marc II, 21 et Mt., IX, 16 [16]. Ce que l'on doit concéder en tout état de cause, c'est qu'une telle acception est plutôt rare ; Philon emploie toujours *plêrôma* au sens passif, et pour exprimer l'idée de « compléter », il se sert exclusivement de la forme active *plêrosis* [17].

Quand il s'agit d'*Ephés.*, I, 23, la meilleure manière de sortir de l'incertitude paraîtrait devoir être d'interroger le contexte le plus immédiat. On peut en effet penser légitimement à priori que les quatre emplois faits par l'auteur d'Ephésiens du vocable πλήρωμα ne sont pas sans rapports : I, 10, 23 ; III, 19 ; IV, 13. Malheureusement ou bien ces passages sont peu éclairants, ou bien ils font eux-mêmes difficulté.

Le premier d'entre eux (I, 10) parle de « l'économie de la plénitude des temps » : οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Ce passage est à rapprocher de *Gal.*, IV, 4 : ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου : Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils... Un tel langage se rattache à la conception prophétique du temps et de l'histoire : Dieu dirige l'histoire qui ne se répète jamais et est en perpétuel progrès ; la plénitude des temps implique qu'est complète la somme des jours fixée par Dieu pour la réalisation de ses desseins ; cfr Mc, I, 15 : πεπλήρωται ὁ καιρὸς. Le mot πλήρωμα indique donc ici nettement l'état d'achèvement et non l'action de compléter ; mais ce texte, qui a son équivalent ailleurs dans les grandes épîtres et même en dehors des lettres pauliniennes, ne peut guère servir à éclairer l'usage technique très spécial fait par les épîtres de la captivité du vocable πλήρωμα.

---

15. E. Chambry, *La République* (collection Budé), Paris, 1947, traduit encore par « complément ». Cependant nous croyons l'interprétation de Percy préférable : Platon vient d'exposer les principes qui président à la formation d'une cité, la nécessité de la division du travail et de la présence de nombreux métiers pour satisfaire aux besoins divers des habitants ; il ajoute : les salariés eux aussi (καὶ μισθωτοί) sont un *plêrôma* de la cité ; le καί qui précède μισθωτοί laisse entendre que le *plêrôma* n'est pas constitué par les seuls salariés, mais par tous les travailleurs : maçons, forgerons, commerçants etc... pris ensemble.

16. Cfr Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1952, p. 520.

17. Cfr F. R. Montgomery-Hitchcock, *The Pleroma of Christ*, dans *Church Quarterly Review*, oct.-déc. 1937, pp. 1-18.

Il en va autrement de *Ephés.*, III, 19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ, et IV, 13 : εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Vosté entend la plénitude de Dieu ou du Christ du complément qu'ils reçoivent du fait de l'Eglise; en III, 19, la prière de Paul reviendrait à demander que les fidèles constituent cette « plénitude », autrement dit apportent à Dieu ce complément. On peut lire dans le même sens Robinson (pp. 87-89). Cependant il nous semble que les expressions « plérôme de Dieu », « plérôme du Christ » ont ici une signification assez claire dont on ne pourrait s'écarter que pour de graves raisons; comme le comprennent Knabenbauer, Huby, Meinertz et tant d'autres, il doit s'agir de la pleine abondance ou encore de la totalité des richesses de Dieu ou du Christ; le désir et l'espérance de Paul ne peuvent être que les fidèles enrichissent d'une manière quelconque Dieu ou le Christ, mais qu'ils aient plein accès aux richesses qu'ils leur offrent, qu'ils en soient comblés (III, 19), qu'ils parviennent à cet état de maturité (ἡλικία) qui leur permettra de recevoir en surabondance les dons divins (IV, 13). Si telle est l'interprétation exacte d'*Ephés.*, III, 19 et IV, 13, ces textes plaident en faveur du sens passif donné à πλήρωμα en I, 23 : l'Eglise ne doit pas être conçue là comme complétant le Christ, mais bien plutôt comme le lieu où il répand ses richesses. Cependant on ne saurait tenir ces arguments pour décisifs.

Il nous semble, et c'est là une indication précieuse en faveur de l'unité d'auteur, que le verset entier d'*Ephés.*, I, 23 s'éclaire beaucoup si on le rapproche de *Col.*, I, 17-19 et II, 9-10 : dans ces divers passages se trouvent associés les trois vocables πλήρωμα, κεφαλή et σῶμα (σωματικῶς en *Col.*, II, 9). Ces textes certes ne sont pas parfaitement semblables : tandis qu'en *Ephés.* le Christ est « la tête » de l'Eglise qui est son plérôme, *Colossiens* parle de plérôme qui habite dans le Christ, et en II, 10 du Christ « tête » de toute Principauté et de toute Puissance. Ces différences sont aisées à comprendre, et nullement incompatibles avec l'authenticité d'*Ephésiens* : alors que *Colossiens* qui bataille contre le culte exagéré des puissances célestes, a pour but de célébrer le mystère du Christ, *Ephésiens* est un exposé irénique sur le mystère de l'Eglise, prolongement du mystère du Christ. Cette différence de points de vue une fois reconnue et expliquée, l'accord foncier n'en est que plus remarquable : de part et d'autre, croyons-nous, on nous dit exactement la même chose, et en ce qui touche l'Eglise ou les chrétiens, et en ce qui touche le Christ. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

En ce qui regarde l'Eglise ou les chrétiens, *Colossiens* affirme qu'en lui ils ont tout pleinement : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. L'on ne saurait ici donner raison à Lightfoot qui propose de séparer ἔστε ἐν αὐτῷ du participe πεπληρωμένοι : vous êtes en lui et vous êtes remplis. Le renvoi à Joh., XVII, 21 et à *Act.*, XVII, 28 ne peut servir d'appui à cette exégèse qui va à l'encontre de la construction de la phrase. D'ailleurs, même si on l'admettait, le sens ne serait pas substantiellement changé. L'Apôtre veut présenter le Christ comme une source abondante de biens qui se répand dans l'Eglise. Ainsi que le note Abbott, la pensée doit être la même qu'en *Ephés.*, III, 19 et

IV, 13, textes que nous mentionnions à l'instant. Ici cette pensée revêt une nuance polémique en raison de l'hérésie de Colosses : dans le Christ, les chrétiens « ont été comblés, rien ne manque à leur salut, et il n'y aurait pas d'erreur plus pernicieuse que de prétendre chercher autre chose ailleurs à la suite des hérétiques de Colosses. Que pourrait-on attendre des Anges, Principautés et Autorités qui ont reçu en Christ un Chef qui leur a enlevé tout pouvoir et les a subordonnés à sa volonté? [18] » Ainsi se trouve confirmé le sens de plénitude donné au mot πλήρωμα en *Ephés.*, I, 23 : il veut souligner que l'Eglise est le lieu où le Christ répand ses richesses, qu'elle est comblée, remplie par lui.

Ce même rapprochement de textes qui vient de nous aider à préciser la signification de πλήρωμα en *Ephés.*, I, 23 va nous être plus précieux encore pour fixer, de façon peut-être définitive, l'interprétation de la fin du verset : τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου qui décrit le rôle du Christ.

On se rappelle l'embarras des commentateurs en face du participe πληρουμένου, les uns le traitant normalement comme un passif, les autres le regardant comme un moyen à sens actif. En soi, philologiquement parlant, cette dernière hypothèse est plausible. En général, dit Blass-Debrunner, les auteurs du Nouveau Testament observent la distinction entre l'actif et le moyen; cependant, parfois ils emploient le moyen au sens actif comme aussi l'actif à la place du moyen [19]. Ce pourrait être le cas pour πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23; le moyen est employé au sens actif en Xénophon, *Hell.*, 6, 2, 14 et Plutarque, *Alc.*, 35, 6 [20].

Cependant de fortes raisons invitent à penser que le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 est un passif. Dans les Epîtres, le verbe πληροῦν est fort souvent employé; il a toujours la forme active quand il s'agit d'exprimer l'action de remplir [21]. On a un exemple de cet emploi dans l'Epître aux Ephésiens : le Christ est monté par delà tous les cieux afin de remplir l'univers, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (IV, 10). Les versions anciennes appuient la traduction de πληρουμένου par un passif, la Vulgate porte : *plenitudo eius qui omnia in omnibus adimpletur*; les versions égyptiennes, la bohaïrique et la sahidique, entendent le verbe au sens passif; la Peschitto certes donne le sens actif, mais nous avons la preuve que les anciennes versions syriaques, dont la Peschitto fut une revision, avaient le passif, car c'est lui que nous trouvons dans le commentaire d'Ephrem sur les Epîtres de

18. Ch. Masson, *L'Epître aux Colossiens*, p. 150.
19. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Goettingue, 1949, § 310 et 316.
20. Cité par W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Berlin, 1952, col. 1221.
21. Sur une centaine de cas que présente le N.T., dont vingt-trois dans saint Paul, il n'y a pas un seul exemple de l'emploi de *plêrousthai* au sens moyen.

saint Paul, conservé dans une version arménienne. Origène trouve étrange que Paul dise du Christ qu'il est rempli : on s'attendrait plutôt à ce que ce soit lui qui remplisse; les explications que donne Origène ne sont pas d'une parfaite limpidité; ce qui est certain, c'est qu'il comprend πληρουμένου au sens passif [22]. Il en va de même de Jérôme [23] et de Chrysostome [24].

On ne saurait objecter la locution τὰ πάντα ἐν πᾶσιν à l'encontre de cette traduction de πληρουμένου par un passif. En réalité il n'y a là aucune difficulté. Il est possible qu'il faille considérer les mots τὰ πάντα comme un accusatif de relation; ce genre d'accusatif est fréquent après les verbes passifs, et on en a probablement un en *Col.*, I, 9 (ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν) et en *Phil.*, I, 11 (πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης).[25]. Il se peut encore que τὰ πάντα soit simplement un accusatif adverbial = « de toute façon, sous tous les rapports, complètement ». Dans ἐν πᾶσιν, le ἐν peut être local ou instrumental, et le πᾶσιν masculin ou neutre. On notera que, même si πληρουμένου devait être traité comme un moyen à sens actif, on ne pourrait guère voir dans ἐν πᾶσιν l'indication de ce dont le Christ remplit les siens : on n'a pas d'exemple assuré de πληροῦν ἐν signifiant « remplir de »; *Col.*, II, 10 ne saurait entrer en ligne de compte; quant à *Ephés.*, V, 18 (πληροῦσθε ἐν πνεύματι), il n'est pas certain du tout qu'il faille le traduire par « remplissez-vous de l'Esprit »; le sens est plutôt soit local : « remplissez-vous en esprit », soit instrumental : « remplissez-vous par l'Esprit Saint ». La formule τὰ πάντα ἐν πᾶσιν se retrouvant ailleurs dans les Epîtres (*I Cor.*, XII, 6; XV, 28), le plus simple est de la considérer comme une expression toute faite correspondant au classique παντάπασιν, inusité dans le N.T., expression « cumulative et pléonastique qui vise à suggérer une ampleur sans limites » (de toutes façons et sous tous les rapports) [26]. Ce qui est incontestable en tout cas, c'est qu'elle s'accommode aussi bien d'un πληρουμένου passif que d'un πληρουμένου moyen actif.

Mais, avec notre traduction d'un πληρουμένου par un passif, allons-nous retomber dans cette idée d'un Christ complété par l'Eglise ou les chrétiens, idée qui peut fort bien se défendre sur le plan de l'orthodoxie chrétienne [27], et qui a été celle de maints auteurs an-

---

22. Cfr Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. VI, pp. 133 sq.
23. *P.L.*, 26, 464.
24. *P.G.*, 62, 26.
25. Cfr Ch. Masson, *L'Epître aux Colossiens*, p. 93, note 2. — En *Phil.*, I, 11, P. Bonnard (*L'Epître aux Philippiens*, Paris, 1950, p. 20, note 1) serait enclin à voir un hébraïsme. Cfr *Ex.*, XXXI, 3 : ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως.
26. Benoît, *Epîtres de la captivité*, 2e édit., p. 88, note g. On notera un emploi pareillement adverbial de τὰ πάντα en IV, 15 : ἵνα... αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Cfr encore *I Cor.*, IX, 25; X, 33; *Phil.*, IV, 13.
27. Significative toutefois est la manière dont l'encyclique *Mystici Corporis Christi* de Pie XII présente cette idée : « Comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps Mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. *Cela ne provient pourtant pas de son indigence ou*

ciens et modernes, mais que nous avons combattue plus haut, parce que nous ne la croyons pas paulinienne? Cette conséquence ne s'impose pas : l'auteur ne dit pas par qui le Christ est rempli, et il n'est point nécessaire d'entendre que ce soit par les fidèles. Bien plus *la comparaison avec Colossiens incline à penser que c'est Dieu lui-même qui remplit le Christ.* Deux fois en Colossiens l'Apôtre affirme que Dieu a fait habiter la Plénitude dans le Christ : I, 19 : « Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude »; II, 10 : « C'est en lui qu'habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité ». Ce n'est pas le moment de chercher à fixer la portée exacte de ces assertions; ce que nous dirons plus loin de l'origine de la conception paulinienne de πλήρωμα nous aidera à le faire. Mais il faut reconnaître qu'il est tentant d'expliquer par ces textes le τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 qui a mis dans l'embarras tant de commentateurs : en effet que le Christ soit « rempli par Dieu de toutes façons et sous tous les rapports », ou que « Dieu fasse habiter dans le Christ toute la Plénitude », ne sont-ce pas là deux propositions exactement parallèles? Le sens d'*Ephés.*, I, 23 serait donc le suivant : l'Eglise est remplie par le Christ qui lui-même est rempli par Dieu actuellement et de manière constante (πληρουμένου est un participe présent) [28]. En d'autres termes, conformément à la perspective différente des deux Epîtres dont l'une est centrée sur le Christ et l'autre sur l'Eglise, on retrouve en *Ephés.*, I, 23 les mêmes idées que dans les textes de *Colossiens,* mais placées en ordre inverse : le Christ qui est le premier mentionné dans *Colossiens* passe au second rang dans *Ephés.* et réciproquement; à la formule ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα (ou bien à ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) répond τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, et à καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι répond ἐκκλησίᾳ ἥτις ἐστὶν τὸ πλήρωμα.

Est-il besoin de souligner que la manière de s'exprimer de l'auteur d'*Ephésiens* (des chrétiens on remonte au Christ et du Christ à Dieu) est éminemment paulinienne? Elle s'explique par le fait que, dans la pensée de l'Apôtre, ecclésiologie et christologie sont unies par les liens les plus étroits : ce qui caractérise les rapports entre Dieu et le Christ caractérise également, toutes proportions gardées, les rapports qui existent entre le Christ et les hommes. Les expressions de cette conviction profonde sont nombreuses dans les Epîtres, même si la formulation n'est pas toujours aussi saisissante ni aussi ramassée.

Parmi les textes les plus frappants, citons les suivants, particulièrement pro-

de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son Eglise sans tache ».

28. Suggérée par W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles,* Cambridge, 1939, p. 186, cette exégèse vient d'être reprise dans l'opuscule si suggestif de J. A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology,* Londres, 1953, pp. 68-69.

ches d'*Ephés.*, I, 23 par les idées qu'ils expriment. Tout d'abord *I Cor.*, III, 22-23, où déjà percent des perspectives cosmiques : « Tout est à vous... et le cosmos, et la vie, et la mort..., mais vous vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ». Ensuite *I Cor.*, XI, 3 où le Christ est déjà appelé tête comme en *Ephés.*, I, 23, ce qui incite à penser qu'en *Ephésiens* également le Christ, « tête » de l'Eglise, a lui-même Dieu pour « tête » : « La tête de tout homme, c'est le Christ, la tête de la femme c'est l'homme et la tête du Christ, c'est Dieu ». — On peut encore citer *II Cor.*, III, 18 rapproché de IV, 4 : « transfiguré en l'image du Christ », lequel « est l'image de Dieu » ; ou bien *Phil.*, II, 6 rapproché de III, 21 : le Christ est « dans la forme de Dieu » (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων), et nous, nous sommes conformés au Christ (σύμμορφον) ; cfr aussi *Gal.*, IV, 4-6 : Dieu envoie son Fils pour que nous devenions fils.

On peut ajouter que l'idée du Christ « rempli » par Dieu convient tout à fait au contexte immédiat d'*Ephés.*, I, 23. Alors que la longue introduction (I, 3-19) célèbre tout ce que Dieu a fait pour nous dans le Christ, les vv. 20-23 disent ce que Dieu a fait pour le Christ : il l'a ressuscité, il l'a fait siéger à sa droite, il a tout mis sous ses pieds et l'a donné comme « tête » à l'Eglise. C'est Dieu qui dans tout ce passage est l'auteur du drame du salut ; c'est lui qui met le Christ en possession de ses privilèges : le Christ est seulement récepteur. Comme le note Robinson[29], le τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου est parallèle à πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, à αὐτὸν ἔδωκεν... ὑπὲρ πάντα et même à καθίσας... ὑπεράνω πάσης ἐξουσίας. La première Epître aux Corinthiens nous apprend qu'à la fin des temps c'est Dieu qui sera τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, mais que, dans l'intervalle s'écoulant entre la Résurrection et la Parousie, la souveraineté universelle doit être exercée par le Christ, car « Dieu a tout mis sous ses pieds » : tout doit donc lui être soumis, mais évidemment « à l'exception de Celui qui lui aura soumis toutes choses. » *Ephés.*, I, 21-23 ne dit pas autre chose et a en commun avec *I Cor.*, XV, 25-28 la citation du *Ps.* VIII, 7 et la formule (τὰ) πάντα ἐν πᾶσιν. La différence entre les deux textes est que la primauté absolue du Christ, présentée dans *I Cor.*, comme le but encore à venir du développement actuel de l'histoire, est célébrée dans Ephésiens comme un fait déjà acquis. On notera que Paul avait déjà écrit dans *Col.*, III, 11 : ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Philologiquement parlant, il nous paraît difficile de ne pas regarder le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 comme un passif, mais d'autre part il est inconcevable que Paul ait voulu exprimer par lui autre chose que la primauté absolue du Christ. En fait ces deux exigences ne sont nullement inconciliables.

II. ORIGINE DU CONCEPT DE PLEROMA

Nous venons d'expliquer le πλήρωμα et le πληρουμένου d'*Ephés.*, I, 23 à partir de textes de *Colossiens* qui nous ont paru tout à fait parallèles. Mais nous devons maintenant poser la question de l'origine lointaine de cette conception du plérôme (le Christ « rempli » par Dieu et qui à son tour « remplit » l'Eglise) commun aux deux Epîtres. Or, et c'est là un nouvel indice de l'unité d'auteur de ces lettres, elles nous renvoient l'une et l'autre aux mêmes sources vétérotestamentaires, dont le discernement va nous permettre de mieux comprendre

29. *St Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 44.

le sens des affirmations de l'Apôtre et ce qu'il a voulu mettre sous ce mot πλήρωμα.

A la suite de Lightfoot, on a souvent pensé que l'Apôtre avait *emprunté ce terme à l'erreur de Colosses* [30]. On partait du fait que les systèmes gnostiques du IIe siècle ont désigné sous le nom de *plêrôma* l'ensemble des éons constituant la sphère de la Divinité. On supposait que les hérétiques de Colosses, ancêtres de ces gnostiques, avaient dû appeler plérôme l'ensemble des Puissances angéliques considérées comme la manifestation totale de la Divinité. Percy [31] a soulevé contre cette hypothèse de fortes objections : l'Apôtre ne polémique jamais contre un emploi hérétique qu'on ferait du vocable *plêrôma*; aussi bien est-il peu vraisemblable qu'il ait emprunté à cette source impure le terme qui lui sert à exprimer la dignité suprême du Christ. Cependant on ne peut exclure à priori toute influence sur son vocabulaire des doctrines qu'il combattait.

Pour expliquer le langage de Paul, Dom Dupont préfère se tourner vers le *stoïcisme vulgarisé* [32]. A la suite de beaucoup d'autres, il rappelle d'abord que les écrits hermétiques ont eux aussi fait usage du mot *plêrôma* : il y est dit à la fois que le cosmos est un *plêrôma,* complètement rempli par la vie ou par Dieu, et que Dieu lui-même est un *plêrôma,* tous les biens de l'univers se trouvant inclus en lui. Or l'usage tant hermétique que gnostique de *plêrôma* remonte à la philosophie hellénistique, à ce stoïcisme vulgarisé auquel il est indubitable que Paul a fait pas mal d'emprunts [33]. Les anciens physiciens grecs rendaient compte de l'univers par deux principes : le plein (τὸ πλῆρες) constitué par des assemblages d'atomes, et le vide (τὸ κενόν) où se meuvent ces groupements d'atomes. Les Stoïciens ont rejeté cette théorie, mais ils en ont gardé les termes. Ils sont panthéistes et professent que tout est plein, parce que rempli par Dieu. L'univers apparaît ainsi comme un gigantesque vivant (ζῷον) dont la Divinité est la raison immanente et la loi (λόγος τοῦ πάντος). Bien que les Stoïciens parlant de plénitude cosmique n'aient guère employé que la forme verbale, et non le substantif *plêrôma* [34], on est en droit de penser que, dans les Epîtres de la captivité, Paul en usant de ce substantif s'est souvenu des conceptions d'unité et de plénitude cosmique de la doctrine stoïcienne.

Un passage d'*Ephésiens* paraît apporter un appui précieux à cette hypothèse. L'Apôtre écrit : « Je fléchis le genou devant le Père... pour que vous puissiez comprendre avec tous les saints la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, que vous puissiez connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (III, 14-19). On se demande ce que signifie la mention de ces quatre dimensions dont l'objet n'est pas précisé. Dom Dupont pense [35] que ce thème littéraire est étranger à l'apocalyptique juive; il ne cherche pas s'il ne

30. Cfr Lightfoot, *Epistles to the Colossians and to Philemon,* pp. 263 sq.; Dibelius, *An die Kolosser,* p. 13; L. B. Radford, *The Epistle to the Colossians,* Londres, 1931, p. 183; *T.W.N.T.,* II, p. 739 (Schrenk).

31. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,* p. 76 sq.

32. *Gnosis.* pp. 453-476.

33. Sur la propagande philosophique, cfr P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur,* Tubingue, 1907, pp. 39-54.

34. C'est ce que reconnaît Dom Dupont lui-même (*Gnosis,* p. 467). Pour l'emploi du terme par Posidonius en un contexte cosmologique, il table sur une simple possibilité. Il cite le commentaire du Timée de Proclus, mais en avouant que *plêrôma* n'y est pas employé en un sens technique. Au reste, avec Proclus, nous sommes au Ve siècle! — Quant à l'usage fait par Philon de πλήρωμα en un sens qui n'a rien de technique non plus, il ne peut être d'aucun secours pour éclairer celui de Paul (cfr *Gnosis,* p. 467, note 3).

35. *Gnosis,* pp. 476-78.

serait pas présent ailleurs dans la Bible; par contre il lui découvre des équivalents dans le *Corpus Hermeticum,* et de là il remonte jusqu'à la philosophie du Portique : comme Dieu pénètre l'univers et l'enveloppe (panthéisme), au dire des Stoïciens, contempler l'univers dans toutes ses dimensions, c'est accéder à la connaissance de la grandeur de Dieu. Le texte le plus frappant est celui des *Tusculanes* de Cicéron (I, 64) qui fait l'éloge de la philosophie : elle pousse au culte des dieux en faisant voir le haut et le bas, le commencement, le milieu et la fin : « haec nos primum ad illorum (deorum) cultum ...erudivit, eademque ab animo tanquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia, supera, infera, prima, ultima, media videremus ».

Le P. Benoît semble partager les vues de Dom Dupont, mais il souligne plus que lui que déjà dans la Bible on trouve cette idée que l'univers est rempli par la présence créatrice de Dieu.

Sans vouloir nier ici la possibilité d'une influence de la philosophie populaire que l'on constate en beaucoup d'autres passages des Epîtres, nous croyons nous aussi que, si l'on ne veut pas faire fausse route, c'est d'abord dans la Bible qu'il convient de chercher l'origine du concept de *plérôme* des Epîtres de la captivité. Ce n'est pas que tous les textes qui ont été allégués nous semblent également probants et éclairants. On ne peut pas tirer grand-chose du *plêrôma* des *Psaumes* : XXIII (XXIV), 1; XLIX (L), 12, etc. Plus expressifs sont les textes d'Isaïe, VI, 3; Jér., XXIII, 24; *Ps.,* LXXI (LXXII), 19, qui ont trait à l'omniprésence divine; cependant on ne saurait prouver que, dans les Epîtres de la captivité, Paul s'en soit souvenu. Par contre, nous croyons qu'on n'a pas assez tenu compte de la dépendance de ces Epîtres par rapport à la littérature de sagesse de l'Ancien Testament, sans quoi on n'eût pas été chercher si loin l'origine d'un thème comme celui des quatre dimensions, si clairement sapiential (cfr *infra*). Il nous semble que c'est pareillement à partir de là qu'il faut expliquer avant tout le concept de *plêrôma,* tant dans *Ephésiens* que dans *Colossiens.* Nous allons donc essayer de lui restituer son contexte sapiential [36].

---

36. Nous tenons à souligner le caractère fragmentaire de cette recherche. Fragmentaire elle l'est à un double titre. Dans les pages qui suivent, nous tâchons de faire toucher du doigt une des sources de la christologie paulinienne, mais sans prétendre aucunement que ce soit la seule. En outre notre étude aurait beaucoup plus de force si nous pouvions prouver que déjà dans *I Cor.,* où pour la première fois Paul traite de la sagesse chrétienne, il songe très précisément à la Sagesse personnifiée des Sapientiaux. Nous croyons que c'est bien le cas et que si les citations de l'Ecriture que fait l'Apôtre pour appuyer l'aspect négatif de sa thèse, le rejet de toute sagesse humaine, sont surtout empruntées aux prophètes, en revanche c'est à la Sagesse divine de l'A.T. qu'il puise quand il décrit la sagesse chrétienne. Nous nous réservons de le démontrer prochainement en reprenant l'exégèse détaillée de quelques versets obscurs de *I Cor.,* II. Notons dès maintenant le parallèle curieux que nous offre la *Règle de la Communauté* de Qumrân (XI, 5-6) pour *I Cor.,* II, 9, ce qui suggère pour ce dernier passage une interprétation proprement sapientiale, quelle que puisse être l'origine de la citation. Cfr S. E. Johnson, *Paul and the Manual of Discipline,* dans *The Harvard Theological Review,* 1955, p. 160.

I. L'ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

L'hymne christologique de l'Epître aux Colossiens (I, 15-20), où l'Apôtre emploie pour la première fois le mot *plérôma,* s'inspire directement des beaux développements de l'Ancien Testament sur la Sagesse divine personnifiée.

Au point de vue de la *structure littéraire,* ce qui est le plus remarquable dans cet hymne, c'est sa nette division en deux parties parallèles, l'une étant consacrée au rôle cosmologique du Christ et l'autre à son activité sotériologique. Abstraction faite de l'allusion rapide de *I Cor.,* VIII, 6, c'est là le seul passage des Epîtres pauliniennes où un tel relief soit donné à la fonction cosmologique du Christ. D'une manière générale d'ailleurs — c'est Dibelius qui en fait la remarque [37], — la christologie de Paul, dépendante de l'expérience de sa conversion, ne s'intéresse guère à ce point de vue. S'il en va autrement ici, c'est que l'Apôtre entend s'opposer aux spéculations cosmologiques des Colossiens, mais cela ne nous renseigne pas sur l'origine de ses idées.

Pour expliquer la fusion étroite en *Col.,* I, 15-20 des deux points de vue cosmologique et sotériologique, on a eu recours au *Timée* de Platon (la finale, 92c), au κόσμος νοητός et au Logos de Philon, aux écrits hermétiques, à l'*Urmensch* de l'Iran, au stoïcisme [38]. Certains auteurs ont argué de la présence en ce passage de spéculations étrangères à la Bible pour conclure à une interpolation [39]. Il se pourrait que tout cet étalage d'érudition soit fait en pure perte, car, ainsi que le reconnaissent Dibelius et Davies [40], la Sagesse des Sapientiaux joue un double rôle créateur et salvifique; déjà très nettement, en *Prov.,* VIII, 22-30 et en *Eccli.,* XXIV, on observe la même structure que dans l'hymne de *Colossiens* : on nous dit que, lors de la création du monde, la Sagesse divine est intervenue pour mettre de l'ordre et de l'harmonie dans le monde physique et cela pour suggérer aux lecteurs que cette même Sagesse sera également capable de mettre de l'ordre et de l'harmonie dans l'existence des hommes, si seulement

37. *An die Kolosser,* p. 7.

38. Cfr E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig-Berlin, 1913, pp. 240 sq.; C. Toussaint, *L'Epître aux Colossiens,* Paris, 1921, pp. 182 sq.; A. E. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ,* Londres, 1926, p. 162; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tubingue, 1948, p. 178; E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie,* dans *Festgabe R. Bultmann,* Stuttgart, 1949, pp. 133-148; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken,* vol. I, Uppsala, 1952, p. 210.

39. F. C. Porter, *The Mind of Christ in Paul,* New York, 1930, pp. 179 sq. Très différente est l'hypothèse d'un hymne primitif retouché par Paul; cette conjecture n'est pas à rejeter à priori, mais elle aurait besoin d'être justifiée.

40. Dibelius, *An die Kolosser,* p. 7; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism,* Londres, 1948, p. 152.

ils consentent à suivre ses leçons et à se laisser guider par elle. C'est encore la même idée qui sous-tend l'éloge dithyrambique qui est fait de la Sagesse dans le livre du Pseudo-Salomon; comme chez saint Paul, les descriptions cosmologiques servent ici de base aux promesses de salut : cfr *Sap.*, VII, 21-30; IX, 1-4; 9-12.

Si de la structure générale de l'hymne on passe aux détails, on est amené à faire des constatations qui vont dans le même sens.

Le Christ est appelé *image du Dieu invisible* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, v. 15).

Nous ne songeons pas à nier tout rapport entre ces mots et le récit sacerdotal de la création : des textes comme *I Cor.*, XV, 45-49 (comparaison entre les deux Adam) ou encore *I Cor.*, XI, 7 (l'homme est l'image et la gloire de Dieu) et *Col.*, III, 10 (l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de Celui qui l'a créé) autorisent ce rapprochement : beaucoup mieux encore que le premier Adam sortant des mains de son Créateur, le Christ reflète et révèle Dieu. Cependant, à notre avis, la réminiscence de *Gen.*, I, 27 est ici secondaire : celui qui vient d'être salué du titre de « Fils bien-aimé du Père » (I, 13) et en qui, par qui, pour qui Dieu a créé le monde est du côté de Dieu et non pas des créatures. Comme source immédiate de la pensée paulinienne, on songera donc bien plutôt à la Sagesse représentée elle aussi comme l'image de Dieu (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, *Sap.*, VII, 26) en un contexte consacré à décrire sa double activité, d'ordre proprement divin, dans le monde physique et dans le monde des âmes : le titre de εἰκὼν sert dans un cas à introduire l'activité transcendante de la Sagesse, et dans l'autre celle du Christ [41].

Déjà en *II Cor.*, III, 17-18 et IV, 4-6, il est question du Christ « image de Dieu », de la contemplation dans un miroir (seul sens attesté pour κατοπτρίζομαι) de la gloire du Seigneur et de son res-

41. Nous n'avons garde d'oublier que le mot εἰκών est employé maintes fois chez Philon dans sa description du Logos (cfr textes cités par Dibelius, *An die Kolosser*, pp. 10-11). Mais le Logos philonien, archétype intelligible du monde sensible, n'est que démiurge, et non à proprement parler créateur; s'il est fils de Dieu, c'est au même titre que le monde : il est le fils le plus ancien (πρεσβύτατος) ou premier-né (πρωτόγονος), et le monde sensible est le fils cadet (νεώτερος υἱὸς Θεοῦ). Cfr *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. IV, art. *Logos* de F. Prat, col. 323-329; Lagrange, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, dans *R.B.*, 1936, pp. 5-33; du même auteur, *Vers le Logos de saint Jean, Le Logos de Philon*, dans *R.B.*, 1923, pp. 321-371. — Considérant le Fils de l'homme de Daniel comme un rappel de la gloire de Yahvé semblable à une figure d'homme apparue à Ezéchiel sur les bords du Chobar (*Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1949, p. 417), Procksch ne craint pas de voir dans ce personnage mystérieux la préparation de l'εἰκὼν τοῦ Θεοῦ de *Col.*, I, 15 et de τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ de *II Cor.*, IV, 4. Cependant on ne peut prouver que dans ces passages l'Apôtre se réfère à Daniel.

plendissement. Nous ne pouvons nous expliquer maintenant sur ces données; disons seulement qu'elles nous paraissent dépendre elles aussi, et cela très nettement, de *Sap.*, VII, 26, où la Sagesse est appelée tout à la fois le resplendissement, le miroir et l'image de l'essence divine [42].

Le Christ est encore dit *premier-né de toute créature* : πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Dibelius reconnaît qu'on ne trouve pour ce titre aucun parallèle dans la littérature hellénistique; il vient de l'Ancien Testament, où il est appliqué, au sens de « aimé comme un premier-né », successivement à Israël et au roi théocratique, figure du Messie (*Ex.*, IV, 22; Jér., XXXI, 9; *Ps.* LXXXIX, 28). Nombre d'exégètes se contentent de ces références [43]. Mais la formule transcendante πρωτότοκος πάσης κτίσεως, liée essentiellement à l'intervention du Christ dans la création comme le souligne le verset suivant (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη ...), n'a guère pu être suggérée par ces seuls passages.

Windisch [44] et Burney [45] sont presque certainement dans le vrai en lui assignant pour origine *Prov.*, VIII, 22, à la condition de ne pas traduire ce verset, comme on le fait souvent, « Yahvé m'a acquise au début de ses voies » (Syr. Targum et Vulgate clémentine), mais bien plutôt, conformément au T.M. : « Yahvé m'a donné l'être comme prémices de ses voies. » En hébreu on a *rēshith* (et non *berēshith*), mot qui exprime la double priorité temporelle et d'excellence et qui, comme en *Gen.*, XLIX, 3, peut être synonyme de *bekor*, premier-né (« mon premier-né » = « les prémices de ma virilité »). Les LXX ont Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ [46].

---

42. Faisant sans doute allusion à *II Cor.*, III, 18, l'*Epître aux Corinthiens* de Clément de Rome (XXXVI, 2) compare le Christ à un miroir grâce auquel nous contemplons « le visage immaculé et plein de noblesse » de Dieu : διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ. Nous croyons que l'exégèse de tout le passage paulinien est à reprendre en fonction de ce point de vue. L'étude de B. Schneider sur *II Cor.*, III, 15 : *Dominus autem Spiritus est*, Rome, 1951, a besoin d'être corrigée et complétée.

43. Cfr par ex. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, pp. 345-346; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. I, p. 398; A. Durand, *Le Christ « premier-né »*, dans *R.S.R.*, 1910, pp. 56-66.

44. *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, Leipzig, 1914, pp. 220-234. Nous analysons plus loin cette étude. Il est clair que le Christ premier-né de Paul est très différent du Logos premier-né de Philon, appelé ainsi par opposition au monde sensible, fils cadet de Dieu. Cfr *R.B.*, 1936, pp. 17 et 23-24. Cfr en sens contraire, Toussaint, *Colossiens*, p. 92.

45. *Christ as the APXH of Creation*, dans *J.T.S.*, 1926, pp. 160-177.

46. Cfr C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, Edimbourg, 1948, pp. 172-173. Sur *kanani* de *Prov.*, VIII, 22, cfr encore P. Humbert, *Kānā en hébreu biblique*, Festschrift A. Bertholet, Tubingue, 1950, pp. 259-266; P. Katz, *The meaning of the root qnh*, dans *Journal of the Jewish Studies*, 1954, pp. 126-131; F. Vattioni, *Il significato della radice qānāh*, dans *Rivista Biblica*, 1955, pp. 220-228. Qānāh a certainement le double sens de « donner l'être » et de « posséder », et il est même possible qu'il faille supposer deux racines distinctes. Dans l'article cité plus haut, Burney défend déjà, lui aussi, et avec insistance, la traduction de *kānāni* par « il m'a donné l'être »; il rapproche ce verbe de *kōlaltī* des vv. 24-25; il pense en outre comme Toy que *rēshith darkō* ne peut

Précisément, l'Apocalypse (III, 14), dans la lettre adressée à l'église de Laodicée, intimement unie à l'église voisine de Colosses (cfr *Col.*, IV, 15), appelle le Christ ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, assertion équivalant pour le sens à *Col.*, I, 15, mais en même temps se référant indubitablement à *Prov.*, VIII, *22* (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ), ainsi que le reconnaissent les meilleurs commentateurs de l'Apocalypse [47].

On serait tenté d'alléguer encore *Job*, XV, 7-8, réminiscence d'ailleurs de *Prov.*, VIII, *22* :

> Es-tu né le premier des hommes,
> Et as-tu été enfanté avant les collines?
> Est-ce que tu entends la confidence d'Eloah,
> Et accapares-tu la sagesse? (trad. Dhorme).

Cette dernière référence paraîtrait particulièrement plausible s'il fallait entendre « premier-né de toute créature » de la simple priorité d'excellence du Christ Homme-Dieu. Mais ce qui est dit aussitôt après de son activité créatrice, comme aussi le rapport certain avec *Apoc.*, III, 14 (ἀρχὴ τῆς κτίσεως), qui signifie sans aucun doute possible *principium principians,* et non pas *principium principiatum* (Swete, Allo, in h.l., cfr XXII, 13 : ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ ... ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος), poussent à voir dans πρωτότοκος de Col. l'indication de la préexistence éternelle du Christ incréé, et donc à le rapprocher directement de *Prov.*, VIII, *22* [48] (nous croyons devoir corriger ce que nous avons dit à ce sujet dans R.B., 1950, p. 383).

être qu'un accusatif. De manière indépendante, A. Robert aboutit aux mêmes conclusions : *Les attaches littéraires de Prov. I-IX,* dans *R.B.,* 1934, pp. 191 sq. H. Ringgren, *Word and Wisdom,* Lund, 1947, p. 101, traduit *kānāni* par « begat me » = me procréa. Burney pense qu'à la manière des rabbins Paul en *Col.*, I, 15-20 a voulu rapprocher *Prov.*, VIII, *22* de *Gen.*, I, 1 pour expliquer comment le *berêshith* de la Genèse s'applique au Christ dans tous les sens possibles de l'expression. Le Christ étant *rēshith,* si le monde a été créé *berēshith,* cela veut dire qu'il a été créé dans le Christ, par le Christ et pour le Christ, selon les diverses significations que peut recevoir la préposition *beth* : ἐν αὐτῷ (v. 15), δι' αὐτοῦ (v. 16), εἰς αὐτὸν (v. 16). Le Christ est *rēshith*; cela veut dire à la fois qu'il est le commencement (πρὸ πάντων, v. 17), la somme (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, v. 17), la tête (αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή, v. 18), le premier-né (ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, v. 18), suivant les diverses acceptions possibles du vocable hébreu. Cette exégèse ingénieuse ne paraît pas suffisamment fondée. Signalons qu'une note récente de J. de Savignac (*Vetus Testamentum,* 1954, pp. 429-432) défend l'interprétation que nous proposons de *Prov.* VIII, *22*, ainsi que la dépendance de Col., I, 15 par rapport à ce passage, mais tout en contestant le sens d'« œuvre » donné à *darkō*; ce mot voudrait dire modèle, image idéale, plan. Il faudrait comprendre : le Seigneur m'a produite comme son idée première

47. Cfr H. B. Swete, *The Apocalypse of St John,* Londres, 1909, p. 59; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes,* Tubingue, 1933, pp. 37-39; E. Allo (*L'Apocalypse,* Paris, 1933, pp. 53-54) se contente de faire le rapprochement avec Col. I, 15 et pense que l'auteur de l'Apocalypse avait dû lire l'Epître aux Colossiens. De même R. H. Charles (*The Revelation of St John,* Edimbourg, 1920, vol. I, pp. 94-95). Dans la même lettre à l'église de Laodicée, Charles propose encore le rapprochement de III, 21 et de *Col.*, III, 1; *Ephés.*, II, 6 : le Christ de l'Apocalypse promet au vainqueur de s'asseoir avec lui sur un trône, comme lui-même est assis sur le trône de son Père; de son côté saint Paul dit que le Christ est assis à la droite de Dieu, et il se représente les chrétiens déjà assis dans les cieux en compagnie du Christ. C'est là la grande idée paulinienne dont nous avons parlé plus haut : les rapports du Christ avec ses disciples sont comparés, mais non certes complètement assimilés, à ceux du Christ avec Dieu.

48. Il faut noter que l'auteur de *Prov.,* VIII se garde bien de dire que la

Le αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων du v. 17 est pareillement à comparer avec les multiples affirmations de l'antériorité de la Sagesse par rapport à toute l'œuvre créée : πρὸ τοῦ αἰῶνος, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς, πρὸ πάντων βουνῶν : *Prov.*, VIII, 24-25. Sous la plume de Ben Sirach, on trouve des affirmations semblables : προτέρα πάντων ἔκτισαι σοφία (I, 4), et πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με (XXIV, 9). Au v. 18, le Christ est appelé à la fois ἀρχή et πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ce qui confirme, s'il en était besoin, l'équivalence que nous avons établie plus haut entre πρωτότοκος et ἀρχή : ces deux désignations sont pareillement un rappel de *rēshīth darko* de *Prov.*, VIII, 22, traduit dans les LXX par ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, et dans l'ancien Gesénius par *primitias operationis eius*. On notera que le πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν de *Col.* rappelle le ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων de *I Cor.*, XV, 20, ce qui est un nouvel indice en faveur du rapport affirmé plus haut entre le titre de πρωτότοκος et le *rēshīth* du livre des Proverbes.

La *participation active du Christ à la création du monde* (v. 16 : τὰ πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται) est un point d'une particulière importance. Il a son parallèle, tant dans *Prov.*, VIII, 30, où il faut lire avec le T.M *āmōn* : « j'étais comme un maître d'œuvre auprès de lui » (cfr LXX, ἁρμόζουσα), que dans *Sap.*, VII, 21, où la Sagesse est déclarée « ouvrière de toutes choses » (πάντων τεχνῖτις) ; cfr encore *Sap.*, VIII, 6; XIV, 2.

Mais, selon l'Apôtre, ce n'est pas seulement « par le Christ » que tout a été créé, mais encore « *dans le Christ* » : v. 16 : ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Il faut noter le lien : « premier-né de toute créature, *parce que* c'est en lui... » Pour expliquer cela, il n'est guère indiqué de se référer, comme on le fait souvent, à l'exemplarisme issu de Platon, qui trouve son prolongement dans la doctrine philonienne du Logos : toutes les créatures auraient dans le Fils de Dieu leur idéal et leur modèle ; plus encore elles seraient contenues en lui comme les idées des

---

Sagesse est créée; il évite pour cette raison le mot *bārā*; l'idée qu'il suggère dès le v. 22 et qu'il exprime clairement aux vv. 24-25 est celle d'une génération de la Sagesse par Dieu antérieurement à la création du monde. Cfr *R.B.*, 1934, p. 192. Citons également ces lignes de Lagrange (*R.B.*, 1936, p. 15) : « L'auteur qui connaissait assurément les verbes « créer » et « faire » les a évités à dessein : la Sagesse est enfantée. Elle assiste à la création, à laquelle elle est antérieure. Dieu fait tout avec Sagesse, et cette Sagesse est comme le fruit de sa pensée. Elle est distincte de Yahvé, puisqu'elle prend la parole, mais elle est encore plus distincte des œuvres qu'elle voit se produire. Elle est du côté de Yahvé, en face de ses créatures ». Cependant les LXX ont traduit *kanani* du v. 22 par ἔκτισέν με. Peut-être est-ce sous l'influence de cette version que le traducteur de l'Ecclésiastique emploie lui aussi le verbe κτίζω quand il parle de l'apparition de la Sagesse : I, 4-9; XXIV, 8-9.

choses sont présentes dans le monde intelligible des Platoniciens. De telles conceptions sont étrangères à l'Apôtre, comme à l'ensemble de la Bible ; elles postuleraient d'ailleurs un εἶναι ἐν αὐτῷ pour exprimer la présence des créatures dans leur cause exemplaire alors que, selon une juste remarque de Abbott, l'aoriste ἐκτίσθη se réfère clairement à l'acte historique de la création.

La formule paulinienne semble devoir s'entendre bien plutôt au sens où il est dit dans les Sapientiaux que Dieu a créé le monde dans ou par sa Sagesse, dans ou par sa Parole : *Prov.*, III, 19 : ὁ Θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἡτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει, ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν ; — *Sap.*, IX, 1-2 : ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον. Il convient surtout de rappeler *Job*, XXVIII, 24-27, qui nous montre Yahvé contemplant la Sagesse dans l'acte même de la création du monde :

« Lorsqu'aux confins de la terre il regardait
Et qu'il voyait tout ce qui est sous les cieux,
Pour donner au vent un poids
Et jauger les eaux avec une mesure,
Quand il imposait à la pluie une limite
Et une route au roulement du tonnerre,
C'est alors qu'il la vit (la Sagesse) et la nombra
Qu'il la discerna et même la scruta » (trad. Dhorme).

« L'idée de Job, commente A. Robert [49], est que Dieu seul connaît la Sagesse (qu'on devine être dans son sein). Lors de la création, Dieu, tandis qu'il équilibre les forces en apparence les plus capricieuses, contemple la Sagesse, la pénètre de son regard, en scrute les derniers secrets. En un mot, on devine qu'il lit en elle, comme en un miroir, le plan de l'univers, que par sa puissance à lui il réalise. *Prov.*, VIII ne parle pas de ce regard divin, mais il le suppose ». H. Ringgren [50] ne parle pas autrement : « Wisdom is here represented as an objective entity, seen and examined and investigated by God, when he created the world. This evidently means not only that Wisdom has been the object of his contemplation, but also that God, by contemplating and investigating wisdom, has been able to create the world and arrange it as wisely as possible. »

Nous sommes persuadé que c'est en fonction de ces données qu'il faut interpréter le ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη de Paul, qui a seulement substitué le Christ à la Sagesse. L'auteur de Proverbes nommait la Sagesse « prémices des voies de Yahvé » parce qu'elle n'a cessé d'être à ses côtés lors de la création. De même, si l'Apôtre appelle le Christ « le premier-né de toute créature », c'est parce que c'est en lui que tout a été créé. L'origine sapientiale de πρωτότοκος πάσης κτίσεως et celle de ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα se corroborent ainsi mutuellement.

Il n'est pas jusqu'à la formule τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, répétée deux fois (aux versets 16 et 20) pour souligner l'ampleur de l'activité créatrice et salvatrice du Christ, qui ne paraisse avoir également son correspondant. Selon l'auteur de *Prov.*, VIII, l'ac-

49. *R.B.*, 1934, p. 202.
50. *Word and Wisdom*, p. 94.

tivité créatrice de Yahvé et de sa Sagesse a embrassé à la fois les hauteurs des cieux (τὰ ἄνω νέφη, v. 28) et les fondements de la terre (τὰ θεμέλια τῆς γῆς, v. 29). Le Siracide à son tour (*Eccli.*, XXIV) montre comment la Sagesse est présente et active dans tout l'univers, depuis « le cercle des cieux » dont elle a fait le tour jusqu'à « la profondeur des abîmes » qu'elle a parcourus, en passant par « tous les peuples et toutes les nations » où elle a régné (vv. 5-6). Le Pseudo-Salomon enseigne de son côté (IX, 16) que, si déjà les réalités terrestres sont du domaine de la Sagesse (cfr VII, 17-21; VIII, 8), à combien plus forte raison cela est-il vrai des réalités célestes : sans son secours, il est impossible à l'homme de les découvrir : καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς... τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν ;

Il faut sans doute expliquer par la même tradition le fait que le *Manuel de Discipline* de Qumrân, aussitôt après avoir parlé de la révélation de la sagesse aux membres de la communauté, les montre (XI, 6-7) « partageant le destin des saints » et « réunis aux fils des cieux » qui, selon Brownlee [51], ne sont autres que les créatures angéliques. Comme la Sagesse divine, le Christ de l'Epître aux Colossiens met la terre et le ciel en harmonie et en communication.

C'est dans ce contexte très sapiential que, pour la première fois, le mot πλήρωμα apparaît (en *Col.*, I, 19) sous la plume de Paul. N'est-il pas dès lors naturel de supposer qu'il a emprunté, sinon le mot, du moins l'idée aux mêmes sources bibliques? D'autant plus que si Dieu a voulu faire habiter « la plénitude » dans le Christ (*Col.*, I, 19), c'est qu'en lui, comme en la Sagesse divine, toutes choses ont été créées (I, 16) : avec l'idée de création, nous sommes ici aux antipodes du panthéisme stoïcien qui commande l'emploi, tant du verbe πληρόω que du mot πλήρωμα dans les textes stoïciens et hermétiques [52].

Dans *Colossiens* et *Ephésiens*, ce substantif est lui-même lié à un emploi très spécial, unique dans les Epîtres, du verbe « remplir » : l'Apôtre déclare que les chrétiens sont « remplis dans le Christ » (*Col.*, II, 10 : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), et encore que le Christ est monté par delà tous les cieux « afin de tout remplir » (*Ephés.*, IV, 10 : ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα). On ne sait vraiment pas pour quelle raison Käsemann [53] et d'autres tiennent à faire dériver du stoïcisme la formule τὰ πάντα qui dans ces Epîtres sert à caractériser

51. *The Dead Sea Manual of Discipline*, Supplementary Studies 10-12, de *B.A.S.O.R.*, New Haven, 1951, p. 45, n. 14.

52. Sur le courant panthéiste qui circule dans la littérature hermétique et qui pousse à confondre Dieu et le monde, en dépit du titre de Créateur donné souvent à Dieu, cfr Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Le Dieu cosmique, Paris, 1949, pp. 59-71. Au début (3) et à la fin (19) du XVI[e] traité du *Corpus Hermeticum*, Dieu est confondu avec le plérôme, c'est-à-dire avec la totalité de l'univers. Même phénomène dans l'*Asclépius* : Dieu est identifié au Tout qu'il a produit.

53. *Eine urchristliche Taufliturgie*, p. 137.

l'universalité de l'action créatrice et salvifique du Christ, l'influence de la littérature de sagesse expliquant suffisamment cet élargissement des perspectives.

Car s'il est une idée chère aux Sapientiaux, c'est que la Sagesse divine remplit tout, pénètre tout, renouvelle tout : διήκει καὶ χωρεῖ, διὰ πάντων (*Sap.*, VII, 24) ; μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει (*Sap.*, VII, 27) ; διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς (*Sap.*, VIII, 1). La Sagesse coule à pleins bords comme un fleuve : ὁ πιμπλῶν ὡς Φισων σοφίαν (*Eccli.*, XXIV, 25) ; elle répand à plein l'intelligence : ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν (*Eccli.*, XXIV, 26) ; elle remplit les hommes de ses trésors (*Prov.*, VIII, 21 : τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν ἐμπλήσω ἀγαθῶν) et leur donne de devenir à leur tour semblables à des fleuves qui débordent : *Eccli*, XXIV, 30-33 ; cfr I, 16-17 ; II, 16 ; XVI, 29 ; XVII, 7 ; XXIV, 19 ; XXXII, 15 ; XXXVII, 24 ; XXXIX, 6 ; XLVII, 14-15 (citations faites d'après l'édition de Rahlfs).

Ce ne sont là encore, nous le reconnaissons, que des thèmes analogues par rapport à ceux que développe l'Apôtre. Mais, au début de son livre, le Pseudo-Salomon enseigne au sujet de l'Esprit, qui à ses yeux ne se distingue pas de la Sagesse, à la fois qu'il remplit l'univers et qu'il tient unies toutes choses : Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς (I, 7). Ces affirmations ressemblent tout à fait à celles de l'hymne christologique des Colossiens : Paul déclare dans la première partie de l'hymne que « tout subsiste dans le Christ » (v. 17), et dans la seconde partie qu' « il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude » (v. 19). Tout subsiste dans le Christ : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν ; c'est là le correspondant exact du τὸ συνέχον τὰ πάντα de *Sap.*, I, 7. Les deux verbes συνέχω et συνίστημι expriment pareillement l'idée que l'univers a son principe d'unité et de cohésion, qui dans le livre de la Sagesse est l'Esprit divin (qui ne fait qu'un avec la Sagesse), et dans *Colossiens* le Christ. Ces vocables qui remontent l'un et l'autre à Platon ont, de l'avis de tous, une résonance stoïcienne [54] ; il faut donc maintenir que la philosophie a exercé ici une certaine influence, tant sur Paul que sur la Sagesse. Mais, plutôt que d'affirmer un emprunt direct de l'Apôtre au stoïcisme vulgarisé, n'est-il pas plus normal de supposer, étant donné ce que nous avons constaté plus haut, qu'il ne fait ici encore qu'appliquer au Christ ce que l'Ancien Testament disait de la Sagesse? En *Eccli.*, XLIII, 26, on a une affirmation presque équivalente à propos de la Parole qui, elle aussi, s'identifie avec la Sagesse : ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα.

54. Cfr W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Berlin, 1952, col. 1434 sq ; 1437 sq.

Le fait le plus significatif selon nous, c'est que *Colossiens* attribue au Christ les deux fonctions d'unifier et de remplir que le pseudo-Salomon assigne à l'Esprit divin, identique à la Sagesse. L'Esprit qui contient tout et maintient tout dans l'unité remplit l'univers : voilà, croyons-nous, la véritable source du concept paulinien de πλήρωμα que nous lisons pour la première fois en *Col.*, I, 19 : ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. De par sa participation à l'œuvre créatrice, le Christ a déjà fait de l'univers une unité, un tout qu'il contient et enveloppe de toutes parts (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Par la rédemption opérée au Calvaire, l'univers déjà unifié par le Christ a été mis davantage encore en lui comme en son milieu vital. Comme il s'agit là d'un fait historique concernant le Christ Homme-Dieu, nous avons un aoriste (εὐδόκησεν), mais l'idée foncière demeure la même qu'en *Sap.*, I, 7 : le Christ remplit l'univers et le contient en quelque sorte en lui. Assurément le vocable même de *plêrôma* est absent des livres sapientiaux, mais il l'est également des écrits stoïciens, du moins ceux que nous avons. Il demeure possible que Paul l'ait emprunté au milieu qu'il évangélisait ; toutefois on ne peut en fournir la preuve.

Si l'univers peut être ainsi rempli par le Christ, c'est que le Christ est Dieu au sens strict : en lui habite corporellement [55] toute la plénitude de la Divinité : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος (II, 9). En ce dernier passage, le mot πλήρωμα reçoit une précision qui empêche de l'identifier purement et simplement avec le πλήρωμα de I, 19 : ce n'est plus (ou en tout cas ce n'est pas exclusivement) l'univers qui ici habite dans le Christ, mais ce sont toutes les richesses de la Divinité, et cela en vue de l'Eglise, où le Christ doit répandre ces mêmes richesses : καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Et c'est ainsi que nous aboutissons à *l'Eglise-plêrôma* d'*Ephés.*, I, 23, texte qui, nous l'avons démontré, exprime la même chose que celui de *Colossiens* que nous venons de citer. Autant il serait dommageable de ne pas chercher le lien qui unit entre eux les emplois divers que fait Paul du mot *plêrôma*, autant il serait artificiel de prétendre les ramener à l'unité : l'Apôtre voulant combattre l'erreur colossienne a appliqué au Christ l'idée de la Sagesse remplissant l'univers, et de là il est passé aux rapports du Christ avec le Père et avec son Eglise : le Christ est lui-même rempli par Dieu, et il remplit d'une manière toute spéciale l'Eglise de ses trésors, comme le fait la Sagesse à l'égard de ses disciples dans l'Ancien Testament [56].

---

55. Il nous semble que c'est là la manière la plus normale d'interpréter σωματικῶς qui a été entendu de multiples façons (cfr Abbott, *Colossians*, p. 249). Cfr W. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1454, qui renvoie à Plutarque, *Moral.* 424 D; Vettius Valens, 231, 2; 269, 28; — Dittenberger, *Inscript. Or.*, 664, 17. Cfr aussi Lagrange, *R.B.*, 1936, p. 27; Percy, *Die Probleme*, p. 77.

56. Dans ce qui précède, au moins pour *Col.*, I, 19, nous avons admis comme

En dehors de l'hymne christologique, d'autres indices contribuent à nous persuader qu'en *Colossiens* Paul, pour ce qui est des idées, se meut dans un climat véritablement sapiential. Les citations de l'Ancien Testament manquent presque complètement dans *Colossiens*. La seule qu'on puisse indiquer (sans doute d'ailleurs s'agit-il moins d'une citation que d'une allusion) se trouve en II, 3 : il est dit là que dans le Christ se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science : ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀποκρύφοι. Littérairement parlant, la formule rappelle assez Is., XLV, 3 : δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς ἀποκρύφους. Mais cette réminiscence, si elle a été voulue, n'est que verbale : au point de vue des idées, le lien est bien plutôt avec des passages tels que *Prov.*, II, 4-7; *Eccli.*, I, 25 (ἐν θησαυροῖς σοφίας), où il est question des trésors que sont la sagesse, la science et l'intelligence. C'est d'ailleurs un lieu commun des Sapientiaux que de célébrer le trésor, la richesse qu'est ou procure la Sagesse : *Prov.*, III, 14 sq.; VIII, 21; *Eccli.*, XX, 30; *Job*, XXVIII, 15-19; *Sap.*, VII, 24... En outre, comme Paul en *Col.*, II, 3, les auteurs de sagesse mettent souvent côte à côte γνῶσις et σοφία : *Ecclés.*, I, 16-18; II, 26; VII, 23; IX, 10; *Eccli.*, I, 18-19; XXI, 13.

Le caractère *sapiential* de ce passage apparaît mieux encore si l'on regarde la *phraséologie* du verset précédent. Il y est question de « parvenir au plein épanouissement de l'intelligence, à l'intelligence du mystère, le Christ ». Telle est la traduction la plus généralement admise : on considère Χριστοῦ comme une apposition à μυστήριον τοῦ Θεοῦ, et l'on met une virgule après Θεοῦ, ce qui donne l'équivalence τὸ μυστήριον = Χριστός [57]. On avait déjà la même équation en I, 26-

---

plus probable le sens cosmique de πλήρωμα. Ce n'est pas sans une certaine hésitation. On est tenté d'interpréter beaucoup plus simplement à la suite de Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, pp. 320-321) : Dieu a voulu concentrer dans le Christ la totalité des énergies divines sanctificatrices. S'il en est ainsi, le parallélisme est parfait entre le Christ et la Sagesse, qui se vante de posséder en propre tous les biens divins et en comble ses disciples (cfr *Prov.*, VIII, 12-14 : « Moi, la Sagesse, j'habite avec la prudence, et je possède la science de la réflexion... Le conseil et le succès m'appartiennent; je suis l'intelligence, la force est à moi »). Il conviendrait alors d'expliquer *Col.*, I, 19 par II, 2-3 : « le Christ en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ». Et *Col.*, I, 19-20 offrirait la même suite d'idées que II, 9-10 : c'est en raison de la « plénitude » qui est en lui que le Christ peut réconcilier toutes choses (I, 20) et combler les chrétiens de ses grâces (II, 10).

57. Ce texte n'est pas à l'abri de toute contestation, car il y a plusieurs leçons : ou bien Θεοῦ sans Χριστοῦ, ou bien Θεοῦ ἐν Χριστῷ ou bien Θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ, ou bien Θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός, ou bien Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ... La leçon que nous avons adoptée τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ est celle retenue par Merk, Nestle, et défendue par Abbott, Mitton, Lightfoot...

27 : ... τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον... τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Il est probable qu'il faut comprendre encore de semblable façon le τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ de IV, 3 et voir dans τοῦ Χριστοῦ une sorte de génitif epexégétique : le mystère qui est le Christ, qui s'identifie au Christ.

Il nous semble que Paul ne fait qu'appliquer au Christ les enseignements des Sapientiaux sur la Sagesse : elle aussi est essentiellement cachée; elle est un grand mystère qu'on ne connaît que par révélation : Ρίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη. καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω (*Eccli.*, I, 6); — Πραέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ (*Eccli.*, III, 18, S); — Τί δέ ἐστιν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ, καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια (*Sap.*, VI, 22). Cfr encore *Job*, XI, 5-8; XXVIII en entier; XXXII, 7, 8, 13; *Baruch*, III, 29-38. Dans Daniel, qui offre tant d'affinités avec la littérature sapientiale, on a plusieurs fois au chapitre II ces formules présentées comme synonymes : seul le Dieu de Daniel donne la sagesse, seul il révèle les mystères cachés, et ces secrets qu'il dévoile ont trait à ses desseins eschatologiques, à l'établissement du Règne de Dieu (cfr vv. 20, 23, 28, 30, 47). A. Deden[58] a eu raison de soutenir que la conception que Paul se fait du mystère chrétien a des racines avant tout bibliques, soit sapientiales (Sagesse de Salomon), soit apocalyptiques (Daniel) : le Christ prend la place occupée dans ces sources par la Sagesse divine.

Aujourd'hui il convient de verser également au débat les affinités incontestables du langage de Paul avec celui des manuscrits de Qumrân, où il est souvent question de la révélation des mystères de Dieu (*Manuel de Discipline*, IV, 6, 18; XI, 3-6; *Commentaire d'Habacuc*, VII, 5-6; *Hymnes d'action de grâces*, IV, 23), mystères expressément rapprochés de la Sagesse divine : « sagesse cachée aux hommes, science et pensée cachées aux fils de l'homme » (*Manuel de Discipline*, XI, 6)[59].

(à suivre)

Paris, Institut Catholique A. FEUILLET, P.S.S.
Février 1956

58. *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1936, pp. 405-442.

59. Cfr G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953, p. 156. Cfr aussi *Règle de la Guerre*, XIV, 9, trad. J. van der Ploeg, dans *Vetus Testamentum*, octobre 1955, p. 380, et aussi p. 414, note in h.l.

Bultmann et l'Ancien Testament

Le problème posé par l'existence de l'Ancien Testament et par la valeur à lui conférer est, selon Bultmann, un de ceux qui ont le plus contribué à amener le christianisme primitif à définir sa propre foi [1]. Exégète et théologien du Nouveau Testament, c'est de cette foi chrétienne que Bultmann entend directement rendre compte. Il n'a jamais étudié pour lui-même l'Ancien Testament. Mais il a dû préciser au moins ce qu'un chrétien pouvait y chercher et y trouver. C'est même une question sur laquelle il revient en plusieurs chapitres de son œuvre [2] et à propos de laquelle il nous est possible de reconnaître une orientation bien caractérisée de sa théologie.

*
* *

Pour déterminer ce que la foi chrétienne peut et doit chercher dans l'Ancien Testament, Bultmann élimine d'abord plusieurs types de considérations qu'il considère, soit en elles-mêmes comme irrecevables, soit sans signification théologique.

L'Ancien Testament peut, en effet, nous dit-il, être évidemment envisagé d'un autre point de vue que celui de la foi. L'historien peut, par exemple, y reconnaître le témoin d'une ou de plusieurs étapes dans le *développement* des idées ou expériences religieuses. Ce type de considération est de soi légitime, à condition seulement de se prendre pour ce qu'il est : une étude positive, laissant en suspens la signification dernière et proprement théologique de ses résultats. Tant qu'on s'en tient à lui, on fait du moins abstraction de l'affirmation spécifique et fondamentale de la foi chrétienne, que tout rapport à Dieu est lié à la personne de Jésus, qu'il n'y a pas de religion véritable en dehors de lui. Et dans la mesure où le point de vue de l'historien se pose comme le point de vue dernier, définitif, il commande néces-

---

1. Cfr *Theologie des Neuen Testaments*, première édition, pp. 94 sq., 107 sq.
2. Voir en particulier : *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben* (dans *Glauben und Verstehen*, I, pp. 313-336) ; *Christus des Gesetzes Ende* (dans *Glauben und Verstehen*, II, pp. 32-58) ; *Weissagung und Erfüllung* (*ibid.*, pp. 162-186) ; *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode* (dans *Theologische Literaturzeitung*, 1950, 4-5, col. 205-212) ; *Das Verhältnis zum Judentum und das Problem des Alten Testaments* (dans *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 107-122) ; *History and Eschatology in the New Testament* (dans *New Testament Studies*, 1954, I, pp. 5-16).

sairement une vision relativiste des données de l'histoire, qui n'est que le refus de la foi [3].

Si la considération de l'Ancien Testament du point de vue d'un développement historique ne peut être retenue comme considération proprement chrétienne, croyante, il est d'autres manières de l'envisager et de le traiter, que la méthode historico-critique a rendues proprement « impossibles [4] ». Ainsi en est-il de la tentative de l'étudier comme *livre de prophéties*. « Les prétendues prophéties de l'Ancien Testament ne sont pour une part aucunement des prophéties; et autrement elles ne se rapportent pas à Jésus ni à la communauté chrétienne, mais contiennent uniquement l'image israélite et juive de l'avenir espéré [5] ». Il est évident que les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas pensé aux événements dans lesquels on a vu par après les prophéties s'accomplir. D'ailleurs, pour fournir une prophétie appropriée, la plupart des textes doivent être compris contre leur sens primitif. Ainsi recourra-t-on, par exemple, à une version des Septante qui trahit le texte hébreu à partir duquel les transpositions recherchées n'auraient seulement pas été possibles [6].

A côté de ces sortes de falsification opérées sur les textes originaux, l'interprétation de l'Ancien Testament comme livre de prophéties a pu se développer presque sans limites par la mise en jeu d'une méthode empruntée à la culture hellénistique : la *méthode allégorique*. Elle permettait, non seulement d'extraire de l'ensemble de la Bible un certain nombre d'oracles déterminés, mais d'interpréter tout le contenu de l'Ancien Testament comme prophétique de ce qui trouve dans le Nouveau sa réalisation. Bultmann sait qu'on peut distinguer de l'allégorie proprement dite, la typologie, l'interprétation moralisante, etc. Il a eu l'occasion de préciser le mécanisme propre de ces différentes méthodes, non sans noter d'ailleurs combien souvent elles s'entremêlent et se contaminent mutuellement [7]. Mais le seul point important, celui du moins qui seul ici nous intéresse, c'est que tous ces procédés, dont l'emploi n'a d'ailleurs rien de spécifiquement chrétien, ne résistent pas, selon lui, à la critique. Ces méthodes livrent les textes à l'arbitraire de l'exégète et tendent toujours à la fantaisie ou à l'enfantillage [8]. Ce qu'elles peuvent au mieux, c'est amener à dire autrement ce que l'on sait déjà par ailleurs. Nous ne pouvons rien en attendre [9].

3. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 313-317.
4. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 165; *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.
5. *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.
6. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 165.
7. Cfr en particulier l'article *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*. Sur la distinction de la typologie par rapport à l'allégorie en général, on peut encore voir *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 115-116.
8. « Jede Allegorese ist Spielerei oder Unfug » (*Glauben und Verstehen*, I, p. 335).
9. *Ibid.* Cfr *Glauben und Verstehen*, II, p. 168.

Certains essais plus modernes d'interprétation de l'Ancien Testament dans son rapport à Jésus-Christ sont assurément beaucoup plus séduisants. Tel, par exemple, celui développé au milieu du XIX[e] siècle par Joh. Christ. Hofmann dans son ouvrage *Weissagung und Erfüllung*. Pour Hofmann, ce ne sont pas tellement les paroles de l'Ancien Testament, ni chaque détail de son contenu pris en lui-même, qui ont à proprement parler valeur prophétique, mais plutôt le *dynamisme de l'histoire* que l'Ancien Testament nous traduit. L'histoire d'Israël apparaît à Hofmann comme prophétique (*Weissagung*), dans la mesure où elle est un mouvement (*Bewegung*) conduisant vers un but (*Ziel*), et contenant en soi-même continuellement ce but. C'est à partir d'ailleurs de son accomplissement que l'histoire peut seulement être comprise comme prophétique, lorsque se manifeste précisément le sens, le but de son mouvement. Pour Hofmann, le Christ est effectivement le sens et le but de l'histoire d'Israël, et avec elle de toute l'histoire du monde, qu'il est ainsi possible de voir tendues prophétiquement vers lui [10].

Il importe cependant, remarque Bultmann, de se demander quelle signification théologique pareil type de considération peut avoir. Ce n'est pas elle évidemment qui peut établir l'importance du Christ, puisqu'elle en part. Et si l'on objecte que cette importance ressort déjà du simple fait qu'il soit possible de centrer ainsi toute l'histoire du monde sur lui, on suppose alors qu'une vérité religieuse puisse se voir étayée par une considération relevant de la philosophie de l'histoire. Mais cela traduit une incompréhension radicale de la transcendance de la foi et des réalités sur lesquelles elle porte. En fait, « d'après le Nouveau Testament le Christ est la fin (*Ende*) de l'histoire du salut, non pas en ce sens qu'il représente le but (*Ziel*) d'un développement historique, mais parce qu'il est la fin (*Ende*) eschatologique [11] ».

Une dernière manière d'envisager l'Ancien Testament est plus que légitime. Elle nous en ouvre une intelligence qu'à certains égards on ne peut pas dépasser. C'est celle qui consiste à y chercher la manifestation d'une *possibilité fondamentale de l'existence humaine,* et d'une certaine compréhension qu'on peut avoir de cette existence. Comme tout document historique, l'Ancien Testament est en définitive un appel, un défi à nous adressé [12]. Et cela d'autant plus que notre passé a été façonné avant tout par la tradition biblique et par l'humanisme grec. Tradition biblique et humanisme grec déterminent l'un et l'autre la situation à partir de laquelle nous avons à réaliser notre liberté [13].

10. Cfr *Glauben und Verstehen,* II, pp. 168-170.
11. *Ibid.,* pp. 170-171.
12. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, p. 318.
13. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, pp. 322, 332.

Plus précisément la tradition biblique contribue précieusement à nous éveiller à cette intelligence de l'existence historique sans laquelle il serait vain de songer à atteindre à une véritable intelligence de la foi. Et à cet égard le contenu de l'Ancien Testament consonne parfaitement avec ce que nous trouvons dans le Nouveau. Ils nous montrent aussi bien l'un et l'autre que le temps, ou si l'on veut l'histoire, constitue l'être même de l'homme, que l'idéal de celui-ci n'est pas une contemplation, une *théôria* de la nature divine, mais l'attention portée à la Parole de Dieu et aux exigences qu'elle me manifeste dans l'instant. L'Ancien Testament tout aussi bien que le Nouveau n'envisage d'autre rapport à Dieu que le rapport de foi, c'est-à-dire un rapport fait de fidélité pratique, d'obéissance, de confiance [14]...

Cette dernière manière de l'aborder et de le comprendre permet-elle cependant de rendre compte de ce qu'est proprement l'Ancien Testament pour la foi chrétienne? A-t-il seulement une signification, différente peut-être dans son contenu, mais de même ordre que la philosophie platonicienne ou l'ensemble des manifestations de l'humanisme grec? Et par ailleurs, s'il témoigne d'une intelligence de l'existence fondamentalement identique à celle du Nouveau Testament, celui-ci, aux yeux du chrétien, ne représente-t-il pas cependant par rapport à l'Ancien une nouveauté essentielle? Tant qu'on n'a pas encore répondu à ces questions, on ne peut pas prétendre avoir déterminé ce que pour la foi chrétienne représente l'Ancien Testament.

*
* *

« A des époques, écrit Bultmann, qui entretenaient encore un rapport véritablement historique (*geschichtlich*) avec l'Ancien Testament, l'intelligence de l'existence qui s'y exprime était opposée à l'intelligence chrétienne dans l'antithèse : *Loi et Evangile* ». C'est ainsi à une tradition, remontant à saint Paul, mais fortement marquée ensuite du génie de Luther [15], que Bultmann se réfère pour déterminer la signification très précise que l'Ancien Testament peut et doit revêtir pour la foi chrétienne. Sur ce point cependant comme sur tous les autres, sa pensée n'en reste pas moins très personnelle.

Pour bien entendre l'opposition de la Loi et de l'Evangile, dont on doit faire le principe de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, il importe, nous dit-il, d'abord de préciser ce que peut seulement représenter la Loi avec laquelle l'Ancien Testament s'identifie. La

14. *Ibid.*, pp. 323-324.

15. Sur la position, d'ailleurs passablement complexe, de Luther à l'égard de l'Ancien Testament, on peut voir H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*, Tubingue, 1948.

Loi n'est pas seulement, en effet, l'ensemble des ordonnances où s'exprimait pour le Juif croyant la volonté de Dieu. Si l'Evangile, pour la foi chrétienne, se substitue à la Loi, si le Christ en est la « fin », ce n'est pas que le temps des exigences divines soit pour nous dépassé, révolu. La foi elle-même est « obéissance », et celui qui en vit ne doit pas « mettre ses membres au service du péché comme des armes d'injustice..., mais au service de Dieu comme des armes de justice » (*Rom.*, VI, 13). La foi ne délivre pas de la Loi comme d'un fardeau insupportable. Et Bultmann note à ce propos qu'il ne faut pas interpréter saint Paul avec les yeux de Luther. Pour Paul comme pour l'ensemble des Juifs, la Loi n'a jamais été un véritable fardeau, et ce n'est pas comme telle qu'il la secoue [16].

Aussi bien Paul ne fait-il pas, et n'avons-nous pas de notre point de vue à faire de discrimination à l'intérieur de la Loi entre une partie qui serait périmée (ordonnances cultuelles ou rituelles par exemple) et une partie qui demeurerait valable et encore en vigueur (prescriptions purement morales, correspondant aux exigences intérieures de la conscience) [17]. Ce n'est pas au contenu de la Loi que s'oppose l'Evangile, ce n'est pas à lui que Paul s'attaque, mais à l'attitude fondamentale dont elle est pour l'homme l'occasion et qui consiste à s'appuyer sur elle pour se prévaloir devant Dieu. Ce qui est en question dans le Nouveau Testament, ce que la foi chrétienne conteste, c'est l'idée « que l'accomplissement de la Loi soit une voie de salut ». Le message chrétien, l'Evangile dont Paul en particulier s'est fait le héraut, c'est celui d'un salut, d'une « justice » procurés par la foi seule, c'est-à-dire donnés gratuitement par Dieu.

Loi et Evangile expriment donc deux manières d'être fondamentales, deux formes d'existence. Ce dont il s'agit lorsqu'on les oppose, c'est d'une double possibilité, ou si l'on veut d'un double principe de vie : vie guidée par le souci de se prévaloir, en s'appuyant en définitive sur ses propres forces, ou au contraire vie consciente de son impuis-

16. Cfr *Glauben und Verstehen,* II, pp. 32-33.

17. Il est vrai que cette distinction est possible. A côté d'ordonnances positives et liées au contexte historique et sociologique où elles ont été formulées, on trouve dans l'Ancien Testament, remarque lui-même Bultmann, l'expression d'exigences morales essentielles correspondant à la nature de la condition humaine en tant que telle, et en particulier à son caractère fondamental d'existence-en-commun. Ces dernières exigences demeurent évidemment valables pour tout temps et pour tout lieu. Mais elles n'ont alors aucun lien intrinsèque avec l'Ancien Testament, même si celui-ci a pu, en fait, aider à les apercevoir plus clairement (cfr *Glauben und Verstehen,* I, p. 320). Ce qu'il s'agit en tout cas de bien voir, nous dit Bultmann, c'est que les réflexions de Paul sur la Loi ne portent pas sur cette distinction et qu'à cet égard « son attaque fondamentale contre la Loi juive est d'un tout autre genre que celle de Jésus » (cfr *Glauben und Verstehen,* II, pp. 36-37).

sance radicale et de son néant, et attendant tout du pardon et de la grâce de Dieu [18].

Or, ces deux types d'existence se conditionnent l'un l'autre, et il est en particulier impossible de développer l'intelligence de l'un sans développer en même temps celle de l'autre. Seul, en effet, l'homme qui a fait l'expérience de son impuissance et de son péché peut aussi faire l'expérience de la grâce. Bien plus, cette expérience, il faut qu'il la refasse sans cesse, car la grâce n'est jamais une chose qu'on possède, mais le pardon sans cesse renouvelé du mouvement, sans cesse renouvelé, par lequel nous nous constituons pécheurs [19].

Ainsi le message de l'Evangile ne saurait-il être entendu par celui qui n'aurait pas également entendu ce qu'est la Loi. Est-ce à dire pour autant qu'il faille nécessairement passer par l'Ancien Testament pour le comprendre et se l'approprier? La Loi dont nous venons de parler ne se manifeste-t-elle pas aussi ailleurs? La réponse semble à Bultmann évidente. Lorsque Paul, s'adressant aux païens, pour qu'ils entendent le message de l'Evangile cherche à les convaincre de leur impuissance et de leur péché, il n'a pas besoin d'évoquer une seule fois l'Ancien Testament. « Il sait que les païens, qui n'ont pas la Loi, savent cependant par nature, ce que la Loi ordonne; leur conscience témoigne que la parole de la Loi est inscrite dans leur cœur ». Autrement dit, l'intelligence préalable de la Loi qui est requise par l'Evangile et que procure l'Ancien Testament peut aussi bien s'obtenir à partir d'autres réalités à travers lesquelles se manifeste en fait la loi divine. « Partout la possibilité est donnée à l'homme de prendre conscience de son néant et ainsi de s'humilier ou de désespérer de lui-même; partout aussi la tentation de faire précisément de l'obligation morale le moyen de se procurer sa propre justice et de penser, par la lutte, les performances, l'autoéducation..., pouvoir se constituer une personnalité morale et atteindre ainsi son être authentique, ou du moins pouvoir et devoir l'atteindre. Partout peut se développer le zèle pour Dieu que Paul nomme un zèle mal éclairé (*Rom.*, X, 2), et que rencontre précisément le message de la Croix [20] ».

Si dès lors l'Eglise utilise encore l'Ancien Testament dans sa prédication, ce ne peut être que pour des *motifs pédagogiques*. Elle a d'ailleurs dans ces perspectives de bonnes raisons pour le faire. Nulle part ailleurs le sens des exigences morales, de la responsabilité de l'homme en face des autres et en face de Dieu, de l'importance de la décision pratique, actuelle... ne se manifeste avec autant de vigueur et de clarté [21]. Et nous avons en outre déjà attiré l'attention sur ce moment essentiel que l'Ancien Testament constitue du passé qui nous

18. Cfr *Glauben und Verstehen*, II, pp. 37-43.
19. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 319-320.
20. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 321.
21. Cfr *Ibid.*

a formés et sur lequel il nous faut sans cesse revenir, si nous voulons connaître en toute lucidité les possibilités d'existence que nous avons à assumer, et réaliser pleinement cette existence historique en dehors de laquelle il est vain de parler encore de foi chrétienne. Mais tout cela ne suffit pas à faire de l'Ancien Testament un document d'un ordre unique, un livre saint, l'expression immédiate de la Parole même de Dieu.

*
* *

Les réflexions qui précèdent étaient toutes suspendues à l'identification faite au départ entre l'Ancien Testament et la Loi. Cette réduction est-elle cependant légitime, et la relation de l'Ancien Testament au Nouveau est-elle adéquatement exprimée par l'opposition de la Loi et de l'Evangile? Existence sous la Loi et existence sous la grâce, disions-nous, se supposent mutuellement. Pas d'Evangile possible pour qui ne connaîtrait pas d'une manière ou d'une autre ce qu'est le régime de la Loi. Ne peut-on pas dire de même que seul doit pouvoir connaître véritablement ce qu'est la Loi, celui qu'éclaire la véritable lumière qui en délivre? L'expérience de la Loi ne postule-t-elle donc pas dans l'Ancien Testament lui-même une certaine expérience de ce qu'est la grâce de l'Evangile?

Effectivement, reconnaît Bultmann, l'Ancien Testament est très loin d'ignorer ce qu'est la grâce. Le don de la Loi lui-même apparaît comme une grâce. Bien plus, Israël sait que ce n'est pas d'abord à son obéissance à cette Loi qu'il doit son existence, mais à la gratuité du choix divin. Plus encore, il sait que, s'il a pu subsister en dépit de ses innombrables infidélités, c'est uniquement par suite du pardon sans cesse renouvelé d'un Dieu aussi miséricordieux que juste. Même si l'on peut noter des différences considérables entre les divers livres ou auteurs de l'Ancien Testament, on y trouve au moins plusieurs témoignages incontestables d'une intelligence véritablement ontologique du péché et du pardon divin qui peut seul en délivrer [22]. Surtout, dans son histoire tragique et dans son impossible conviction que l'action de Dieu devait se confondre avec le destin de son peuple, l'âme juive se voyait spontanément projetée, dans un acte de folle espérance, jusqu'à la fin des temps. Elle pouvait autrement dit anticiper ce que la foi chrétienne considère comme maintenant déjà réalisé [23]. Aussi peut-on dire que « de son propre point de vue, l'Ancien Testament est à la fois Loi et Evangile [24] ».

22. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, pp. 326-330.
23. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, pp. 330-331. Voir encore *Glauben und Verstehen,* II, pp. 171-183, où Bultmann expose ce point avec plus de précision en suivant le développement des idées d'alliance, de royaume et de peuple de Dieu.
24. *Glauben und Verstehen,* I, p. 333.

Mais ainsi ne peut-il plus en être pour nous. L'histoire d'Israël n'est plus notre histoire et nous ne pouvons plus nous appuyer sur elle pour fonder notre foi en l'intervention eschatologique du Dieu sauveur [25]. Le propre de la foi chrétienne est au contraire précisément d'avoir en Jésus-Christ reconnu cette intervention eschatologique qui, comme telle, met fin à toute idée d'une histoire religieuse confondue avec l'histoire d'un peuple. Cette intervention eschatologique n'est pas, en effet, à assimiler à celles par lesquelles Yahweh, selon l'Ancien Testament, avait choisi Abraham, arraché son peuple à la servitude d'Egypte, dirigé sa marche au désert... Elle ne fait pas suite à ces données de l'histoire d'Israël, dont elle marque strictement la fin. Notre foi ne se nourrit pas de son souvenir, comme les Juifs pouvaient, pour soutenir la leur, évoquer le don de la Loi sur le Sinaï, le passage de la Mer Rouge, l'entrée dans la terre promise... Son actualité ne s'exprime pas dans la continuité de l'histoire d'un peuple, ni dans la tradition qui traduit et assure cette continuité. « Le message du pardon conféré en Jésus-Christ par la grâce de Dieu n'est pas le récit historique d'un événement passé, mais la parole de la prédication de l'Eglise qui s'adresse maintenant immédiatement à chacun de nous comme parole de Dieu et dans laquelle Jésus-Christ est présent précisément comme la *Parole* [26] ».

Ainsi ne saurions-nous trouver *directement* dans l'Ancien Testament, dans l'histoire qu'il nous rapporte, dans les expériences qu'il nous décrit, la révélation même de Dieu [27]. Ce n'est pas lui qui saurait nous faire entendre la Parole vivante de la grâce de Dieu. Comme celle de notre néant, il peut nous aider à approfondir notre *idée* de la miséricorde et du pardon de Dieu. Il n'est d'ailleurs pas à cet égard en soi plus nécessaire que pour nous faire connaître notre indigence radicale et notre péché [28]. En tout cas il ne saurait en aucune manière se confondre avec l'Evangile même de la grâce qui en marque, en toute rigueur, la fin.

*
* *

25. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, pp. 322, 333.
26. Cfr *ibid.,* pp. 331-332.
27. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, pp. 333-335.
28. On rencontre aussi, remarque Bultmann, en dehors de la sphère biblique, l'idée du néant de l'homme, qui doit être fou pour prétendre se mesurer avec la puissance divine, à la merci (c'est-à-dire à la grâce) de laquelle il est entièrement livré. Il est vrai que l'attitude qui découle de cette intuition fondamentale est différente dans l'hellénisme, par exemple (mesure, modestie...), et dans la Bible (confiance). Bultmann, qui note cette différence (*Glauben und Verstehen,* II, p. 52) n'en tire cependant pas toutes les conclusions qu'elle peut suggérer. Ne serait-ce pas que l'Ancien Testament se présente comme la révélation, qui n'est pas seulement naturelle, d'un Dieu dont l'Amour doit d'abord se dire pour qu'on puisse s'y reposer?

N'y a-t-il donc absolument aucun sens où nous puissions reconnaître dans l'Ancien Testament l'expression même de la Parole de Dieu, et, selon la manière de voir traditionnelle, l'annonce prophétique de ce que proclame l'Evangile? Prophétique, l'Ancien Testament l'est, en effet, effectivement pour celui qui reconnaît la contradiction intérieure dont il est traversé, ou, si l'on veut, l'échec radical qu'implique nécessairement la contradiction qui le constitue : vouloir enfermer un Dieu qui n'est pas du monde, une action divine essentiellement eschatologique, dans l'histoire intérieure au monde d'un peuple déterminé. Car, « pour l'homme ne peut avoir valeur prophétique que l'échec de ses propres voies, que la reconnaissance de l'impossibilité d'entrer, dans son histoire intra-mondaine, en possession directe de Dieu, d'identifier son histoire intra-mondaine avec l'action de Dieu ».

Révélation, parole de Dieu, l'Ancien Testament le devient pour le chrétien qui y trouve le désaveu tragique du projet humain de s'approprier Dieu [29].

Mais il est bien clair que tout cela, l'Ancien Testament ne l'est jamais en lui-même, mais seulement « de manière indirecte » (*in vermittelter Weise*) [30], à partir de la foi au Christ qui subsiste indépendamment de lui. Et c'est pourquoi il n'est pas pour les chrétiens d'un usage rigoureusement indispensable, et sa lecture n'apporte au croyant pour sa foi rien qu'il ne possède substantiellement déjà [31]. On peut remarquer que les écrits du Nouveau Testament sont très loin de s'y référer dans la même mesure les uns que les autres. Il en est même plusieurs qui ne s'y réfèrent pour ainsi dire pas, d'autres qui ne l'évoquent en aucune manière [32]. Cette constatation ne fait d'ailleurs que confirmer *e facto* ce qu'une simple réflexion sur la nature de la véritable foi eschatologique nous permettrait à elle seule d'établir.

Ce ne sont pas seulement, en effet, les résultats de la critique et le sérieux de la science qui nous interdisent de voir dans l'Ancien Testament un livre merveilleux d'oracles extraordinaires où nous pourrions reconnaître — soit immédiatement, soit grâce aux artifices de l'exégèse allégorique — le doigt même de Dieu. C'est aussi fondamentalement la foi elle-même qui nous empêche de le considérer ainsi. Car ce serait vouloir procurer à cette foi un appui extérieur à elle, qui la dénaturerait. Et bien loin de la préparer et d'y introduire, tous les procédés artificiels d'exégèse, visant, par les merveilles qu'ils font

29. Cfr *Glauben und Verstehen,* II, pp. 183-186; *Glauben und Verstehen,* I, pp. 335-336.
30. *Glauben und Verstehen,* I, p. 335.
31. Cfr *ibid.,* p. 334.
32. Cfr *ibid.,* p. 336.

apparaître, à la solliciter ou à la fonder, ne peuvent en réalité que l'obscurcir et l'oblitérer [33]. Lorsqu'elle s'est levée dans le cœur de l'homme, la foi est susceptible de s'approprier l'Ancien Testament comme n'importe quelle réalité. Mais, aussi bien pour se décider que pour se confirmer, elle n'a pas davantage besoin de lui que d'aucune réalité du monde.

*
* *

On a prétendu reconnaître chez Bultmann un certain marcionisme [34]. Ce que nous avons exposé a pu nous montrer qu'il faut au moins apporter à ce jugement un certain nombre de nuances. Il reste que se rencontre dans sa théologie une tendance très accusée à déprécier l'Ancien Testament.

Bultmann a lui-même souligné l'importance qu'a eue pour la communauté chrétienne primitive le fait de garder l'Ancien Testament comme livre saint. S'il est vrai, remarque-t-il, que les communautés judéo-chrétiennes pouvaient être tentées de se considérer seulement comme une nouvelle secte à l'intérieur du Judaïsme, la tentation qui guettait les communautés hellénistiques était tout autre : c'était celle de se regarder comme une « nouvelle religion », à côté à la fois du Judaïsme et du Paganisme, et définie par un progrès essentiel dans l'ordre de la connaissance de Dieu et des buts moraux poursuivis. A cette tendance trop naturelle la possession de l'Ancien Testament devait apporter le plus précieux contrepoids. « Pour l'Ancien Testament, en effet, Dieu n'est pas la loi du monde, qui se dévoile à la pensée et à la recherche, mais le Dieu qui se révèle dans l'histoire ». L'Ancien Testament constitue la meilleure des résistances au projet d'élaboration d'une « théologie naturelle », que l'on voit rapidement se dessiner. « Grâce à l'Ancien Testament se garde la pensée que Dieu se révèle dans ce qu'il *fait* ; or, c'est à partir de là que l'on peut comprendre la personne de Jésus et sa Croix. Car c'est à partir de là que peut et doit être compris ce qu'est un événement eschatologique, s'il est vrai que celui-ci ne doit pas avoir seulement le caractère d'un événement mythique ». De même l'Ancien Testament fournissait-il une réplique à toute élaboration d'une quelconque « morale naturelle », centrée sur l'idée de vertu et de perfection personnelle. Il définissait plutôt le sens d'une véritable éthique religieuse, dans laquelle le Bien n'est rien d'autre que l'expression des exigences concrètes de la volonté de Dieu [35].

33. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, p. 335 ; *Glauben und Verstehen*, II, pp. 167-168 ; *Theologie des Neuen Testaments*, p. 116.
34. Ainsi J. B. Soucek, dans *Kerygma und Mythos*, IV (publié par H. W. Bartsch, Hambourg, 1955), p. 26.
35. *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 116-118. Cfr *New Testament Studies*, 1954, I, p. 10.

Bultmann échappe-t-il, pour son propre compte, à ces dangers d'un christianisme, sinon coupé de l'histoire, du moins n'entretenant avec elle qu'un lien bien fragile et en définitive purement occasionnel [36]? Et à cet égard son attitude en face de l'Ancien Testament n'est-elle pas grosse de conséquences?

Sans doute l'Ancien Testament doit-il être et a-t-il toujours été distingué du Nouveau. Notre foi y voit cependant plus qu'un trésor humain, précieux mais inessentiel. C'est que tout d'abord il est plus qu'une illustration particulièrement saisissante de cette antithèse de l'Evangile que représente la Loi. Il fournit, comme on l'a dit, l'« étoffe » dont l'Evangile lui-même est « tissé » [37]. C'est à partir du Nouveau Testament, il est vrai, qu'on peut découvrir toute la signification et toute la portée de ce que l'Ancien annonçait et préfigurait. Mais le Nouveau, de son côté, ne se révèle jamais à nous que comme accomplissement et transfiguration de l'Ancien. Bultmann a bien vu que le passage d'un Testament à l'autre exprime en quelque sorte le mouvement même de notre foi. Mais cette foi ne fait selon nous que s'approprier l'acte objectif par lequel le Seigneur du monde et de l'histoire a révélé toute sa fidélité et accompli toutes ses promesses. Car celles-ci, avant de se réaliser au niveau de mon acte de foi, se sont réalisées une fois pour toutes et en plénitude dans le mystère de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Si donc nous pouvons, comme Bultmann le concède, relire l'Ancien Testament en y entendant parler Jésus [38], ce n'est pas seulement parce que n'importe quelle réalité peut, après coup, concourir à l'expression de la foi de ceux qui déjà croient, c'est d'abord et essentiellement parce que Jésus lui-même se l'est assimilé, après y avoir pris en quelque sorte son corps de chair, et en a révélé tout le sens mystérieux lorsqu'il livra ce corps sur la Croix et répandit son Esprit sur notre monde. Chez Bultmann, le mystère de cette Croix de Jésus, de cette Pâque et de cette Pentecôte nous semble, un fois de plus, terriblement réduit, sinon complètement ruiné. Il est, de fait, impossible de respecter ce mystère de notre salut sans garder, en même temps que les merveilles divines auxquelles il introduit (les réalités « eschatologiques » dont parle Bultmann), les réalités humaines et historiques dans lesquelles il se révèle, qu'il transfigure, mais sans purement et simplement les évacuer [39].

---

36. Sur cet « occasionalisme » de Bultmann nous nous sommes plus longuement expliqué dans notre ouvrage *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, Aubier, 1956, pp. 182 sq.

37. H. de Lubac, *Histoire et Esprit,* Paris, 1950, p. 381; cfr *ibid.,* p. 383. Voir dans le même sens J. Levie, *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1949, pp. 1012-1013.

38. Cfr *Glauben und Verstehen,* I, p. 336.

39. Pour Bultmann, là où le message du Nouveau Testament est exprimé dans toute sa pureté, l'histoire est complètement résorbée (*swallowed up*) dans l'eschatologie. Cfr *New Testament Studies,* 1954, I, p. 11.

Ainsi les auteurs de l'Ancien Testament ont-ils pu annoncer positivement — quoique d'une manière voilée à la conscience de leurs contemporains, voire à leur propre conscience — la venue et le destin de Jésus. Jésus, il est vrai, met « fin » à cette histoire du salut qui était confondue avec l'histoire d'un peuple charnel, à cette « pédagogie » par laquelle Dieu a préparé progressivement Israël à reconnaître le don qu'il voulait lui faire de soi-même en la personne de son Fils. Mais cela s'oppose-t-il à ce que le Messie attendu et promis représente — aussi bien aux yeux de la foi que pour une réflexion générale sur l'histoire — le « but » de ce long cheminement historique? Et n'est-ce pas comme rejeton authentique du peuple élu qu'il devient véritablement sauveur? Il importe certes de ne pas confondre le point de vue du croyant et celui du philosophe ou du simple historien. On n'établira pas la réalité du caractère messianique de Jésus et de l'accomplissement en lui des prophéties comme on établit une vérité de pure science. Mais la simple étude objective des Ecritures ne peut-elle pas préparer la décision de foi et lui apporter, après coup, une justification hautement raisonnable? Le traditionnel « argument des prophéties », quelle que soit la variété des formes qu'on puisse lui donner, n'a rien perdu de sa valeur apologétique et théologique.

C'est l'accomplissement mystérieux, effectivement accompli en Jésus-Christ, de tout le contenu de l'Ancien Testament, qui donne un véritable fondement historique à cette exégèse « allégorique » dont Bultmann méconnaît sans doute les réalisations les plus authentiques [40]. Il est vrai qu'on a pu en abuser, faisant en particulier trop bon marché du sens littéral dont elle ne doit jamais se détacher. Mais lorsqu'on a fait le minimum d'efforts nécessaire pour supprimer les obstacles inhérents à d'incontestables différences de culture, peut-on sérieusement reléguer d'un trait de plume au rang d'enfantillages ou d'irrecevables fantaisies l'exégèse d'un Origène, d'un Grégoire de Nysse ou d'un saint Augustin? Ne faudra-t-il pas dès lors aussi (mais Bultmann précisément n'hésite pas à opérer dans son exégèse ces choix arbitraires [41]) éliminer ou complètement déprécier les innombrables exemples d'exégèse « allégorique » que nous fournit le Nouveau Testament lui-même et dans la ligne desquels — avec un sens étonnant de l'Ecriture, en dépit d'interprétations de détails qui ne sauraient nous satisfaire — l'exégèse des Pères ne fait que fidèlement se situer?

---

40. Sur les différentes formules qui ont pu servir à désigner cette exégèse « allégorique », et sur les sens divers qui ont pu être attribués au mot « allégorie », on peut voir H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, pp. 384 sq.

41. C'est un point que nous avons dû plusieurs fois relever dans notre étude sur *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Cfr pp. 69, 131, 180.

Cependant, nous le savons, ce n'est pas seulement pour des raisons de critique et de science que Bultmann rejette tout ce qui pourrait nous faire attribuer une signification et une valeur trop grandes à l'Ancien Testament. Il le fait tout autant au nom de cette foi purement « eschatologique » qui définit selon lui l'apport propre de l'Evangile. C'est pour affirmer la transcendance et la nouveauté absolue de la révélation accomplie en Jésus-Christ, que Bultmann estime nécessaire de marquer le caractère définitivement périmé de l'Ancien Testament et la signification purement « indirecte » et négative qu'il peut encore, dans l'ordre de la foi, revêtir. Et pourtant, par un singulier retour des choses, c'est aussi bien cette transcendance et cette nouveauté qui vont se voir à leur tour menacées. La nouveauté marquée par le Nouveau Testament n'a rien à voir selon Bultmann avec un développement quelconque de la conscience religieuse. Pareille considération n'a en tout cas pour lui aucun rapport avec la foi, aucune signification proprement théologique. Les esprits les plus lucides et les plus ouverts de l'Ancien Testament ont pu, en fait, *espérer* pour l'avenir tout ce que nous *croyons* maintenant réalisé avec la venue de Jésus [42]. La transcendance et la nouveauté de la foi chrétienne tiennent uniquement à la reconnaissance de ce *maintenant* [43]. Elles n'impliquent aucune nouvelle connaissance de Dieu. Mais peut-on dire dans ce cas que notre situation elle-même soit, par rapport à celle des Juifs, véritablement changée? Peut-être le salut nous est-il *signifié* autrement qu'à eux : à travers le scandale de la Croix de Jésus, au lieu de l'être à travers les échecs et contradictions d'une impossible histoire. Le rapport à Dieu institué par la foi chrétienne n'en demeure pas moins, comme pour les Juifs, par delà toutes les réalités dans lesquelles s'exprime notre existence. La réalité du salut n'est encore qu'à venir [44].

Est-il vrai que tout le contenu du Nouveau Testament puisse se ramener à la notification de ce *maintenant* eschatologique lié à l'apparition de Jésus? En même temps qu'un message actuel de salut, le Nouveau Testament n'est-il pas la manifestation vivante d'une personne? Et Jésus, en accomplissant l'espérance messianique d'Israël ne l'a-t-il pas aussi en quelque sorte révélée à elle-même [45]? Cette

42. « Dans la mesure où l'idée de Dieu a été en Israël pensée de manière radicale, parce qu'était saisie de manière radicale l'idée du péché et de la grâce, la foi de l'Ancien Testament est espérance, et en face d'elle la foi du Nouveau Testament se présente comme la foi qui a l'accomplissement » (*Glauben und Verstehen*, I, p. 331).

43. Cfr *Glauben und Verstehen*, I, pp. 204, 265, etc.

44. On sait que Bultmann se réclame de la doctrine de la justification purement « forensique », si essentielle à la théologie luthérienne. On peut voir à ce sujet *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, pp. 136 sq.

45. « Avant de savoir qui était le Christ, il était impossible d'obtenir une connaissance adéquate de ce qu'il devait être... La lumière que, par sa seule

lumière toute nouvelle apportée sur sa propre mission, et qui avait sa source dans l'intimité de sa conscience messianique (mais Bultmann en nie l'existence [46]), constitue ce que les auteurs du Nouveau Testament ont tout au long de leurs œuvres cherché à nous transmettre. C'était elle qui déconcertait déjà les contemporains de Jésus, les émerveillant, ou au contraire les abîmant dans les ténèbres. C'est elle qui continue à rendre les hommes responsables de leur option en face de l'Evangile. Et cette lumière ne permet-elle pas de pénétrer plus avant qu'il n'avait été possible de le faire à aucun juste de l'Ancien Testament, en même temps que dans le mystère du Messie, dans celui d'un Amour, qui est Dieu lui-même [47] ?

Dans le mystère de Jésus, en effet, ne nous est pas seulement annoncé l'acte d'un pardon que nous appelons de toute notre existence pécheresse. Cet acte se voit en lui déjà réellement accompli, car il l'a effectivement vécu dans son corps de chair. Aussi bien est-ce ce corps du Christ, et non seulement son message, sa parole, qui devient le véritable principe du monde nouveau. Comme tout protestant, Bultmann répugne incontestablement à ce passage d'une révélation seulement signifiée à une incarnation effectivement réalisée et à une Pâques déjà consommée. Le sacrement de ce don que Dieu nous a fait réellement de lui-même et de cette Pâques qu'il nous convie dès maintenant à partager, c'est le corps de Jésus-Christ livré sur la Croix. C'est de lui que notre foi se nourrit, mais en même temps que de lui, de *toute* l'Ecriture qui peut seule nous en révéler les insondables richesses.

René MARLÉ, S. J.

---

présence, le Christ apportait avec lui n'éclairait pas seulement sur son identité, mais, si l'on peut dire, sur son essence » (H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 441-442).

46. Cfr *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 26-33.

47. Après avoir fait ressortir l'orientation de la christologie de Luther, moins soucieuse de connaître le mystère interne du Christ que d'entendre ses promesses et l'appel souverain de sa voix, Y. Congar souligne le caractère « sémitique, prophétique, biblique » de cette manière de voir, mais ajoute qu'il faut alors essentiellement songer à l'Ancien Testament, car, dit-il, « il nous paraît évident qu'avec Jésus-Christ le mystère interne de Dieu, jusqu'alors à peine pressenti, nous a été révélé, et que la foi a pris, depuis lors, une nouvelle dimension de connaissance » (*La Christologie de Luther*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, publié par A. Grillmeier et H. Bacht, tome III, Wurtzbourg, 1954, p. 483).

Les Registres paroissiaux sous l'Ancien Régime

LEUR HISTOIRE *

I. ÉPOQUE DE LEUR APPARITION

Bien des incertitudes planent encore sur l'histoire des registres paroissiaux [1]. On a émis l'opinion qu'ils remontent bien avant dans le moyen âge et jusqu'à l'antiquité [2]. Il est certain que l'inscription, tantôt officielle tantôt privée, de certains actes concernant l'état civil fut en usage, dès le début de notre ère, dans le monde romain [3]. Il est

---

* *N.d.l.R.* — Cet article est extrait d'un ouvrage récemment paru du même auteur : *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle*, 3 vol., Gembloux-Louvain, 1954-1956, où il forme la seconde section du chapitre III. La place disponible nous a contraint de restreindre au maximum l'apparat critique.

1. Il n'existe aucune étude d'ensemble satisfaisante sur l'histoire des registres paroissiaux. Il faut donc recourir à deux groupes de travaux : a) des études plus que séculaires, mais ayant conservé leur utilité : K. C. Becker, *Wissenschaftliche Darstellung der Lehre von den Kirchenbüchern*, Francfort, 1831. — Berriat-Saint-Prix, *Recherches sur la législation et la tenue des actes de l'état civil depuis les Romains jusqu'à nos jours*, dans *Mémoires de la Soc. roy. des antiquaires de France*, t. 9 (1832), pp. 245-293. — A. J. Binterim, *Commentarius historico-criticus de libris baptizatorum, coniugatorum et defunctorum, antiquis et novis, de eorum fatis ac hodierno usu*, Dusseldorf, 1816. — J. S. Burn, *Registrum Ecclesiae Parochialis. The history of the parish registers in England...*, Londres, 2^e^ éd., 1862. — M. C. Rieff, *Commentaires sur la loi des actes de l'état civil*, Paris, 1844. — Uihlein, *Ueber den Ursprung und die Beweiskraft der Pfarrbücher*, dans *Archiv für civilistische Praxis*, t. 15 (1832), pp. 26-50. b) des monographies partielles dont nous citerons les principales au cours de cet article.

2. Sur l'état civil dans le monde romain, voir l'excellent résumé de J.-P. Lévy, *Les actes d'état civil romains*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 4^e^ sér., 30^e^ année (1952), pp. 449-486, ainsi que les ouvrages mentionnés par cet auteur. — Voir aussi W. Levison, *Ueber die Beurkundung des Civilstandes im Altertum*, dans *Bonner Jahrbücher*, t. 102 (1898), pp. 1-28, et G. Jèze, *Les registres de naissances à Rome*, dans *Revue générale du droit*, 1884.

3. Déclaration des naissances des citoyens romains légitimes, imposée par les lois Aelia Sentia et Papia Poppaea (4 et 9 après J.-C.), précisée ensuite par Marc-Aurèle. Cfr Lévy, *op. cit.*, p. 451-463, avec liste des *papyri* retrouvés depuis 1920 et contenant des *professiones* ou des *testationes* concernant les naissances.

Peut-être déclaration semblable de la prise de toge virile (Lévy, *op. cit.*, p. 163).

Pas d'inscription officielle, mais usage très répandu des *tabulae nuptiales*, actes privés attestant la conclusion d'une union *liberorum procreandorum causa*. A l'époque chrétienne, elles seront lues publiquement à l'église et parfois souscrites par l'évêque (Lévy, *op. cit.*, p. 468-477).

Parfois, rédaction d'une *testatio*, acte privé attestant le décès. La déclaration publique des décès existait en droit égyptien (*ibid.*, 464, 479).

certain également que l'ancien droit d'Eglise et celui de Justinien connaissaient un enregistrement des baptêmes et des mariages [4]. Mais il n'est pas prouvé qu'il se soit agi, dans un cas comme dans l'autre, d'une tenue régulière de registres publics, systématiques et complets, d'état civil, plutôt que d'une pratique prescrite ou reconnue par la loi, mais limitée à certaines catégories de personnes ou à certaines grandes familles. Par ailleurs, il existe entre ces usages et les registres paroissiaux modernes une longue solution de continuité. Les arguments de ceux qui voudraient établir entre eux un lien de dépendance sont faibles et n'ont rien à voir avec la critique historique.

Une chose est certaine : jusqu'ici aucun registre n'a été retrouvé remontant au delà du XIV^e^ siècle.

Sera-t-il jamais possible de prouver que leur apparition à ce moment ne fut qu'une résurgence? C'est bien douteux.

S'il est vrai que les grandes ordonnances du XVI^e^ siècle (Cromwell, Villers Cotterêts, Trente, Blois, Edit Perpétuel; voir ci-après, pp. 499, 507-510, 513, ne créèrent rien de toutes pièces, mais ne furent « qu'une étape dans la lente évolution de l'institution juridique qui s'est formée autour de la constatation de l'état des personnes et qui a abouti à nos registres actuels » [5], il semble par contre imprudent de leur présupposer une nombreuse lignée ancestrale de registres plusieurs fois séculaire [6].

Il est tout à fait vraisemblable que l'apparition et la généralisation des registres se placent à l'époque où — et furent causés par le fait que — dans le droit du moyen âge finissant, la preuve écrite tendit à prévaloir sur la preuve orale, l'antique maxime juridique « *témoins passent lettres* » se trouvant supplantée par la nouvelle « *lettres passent*

---

4. Pour les B. : un texte de l'*Ordo Romanus* (Migne, *P.L., 78,* 995); l'usage, qui s'introduisit dans l'Eglise au IV^e^ siècle, de faire les actes de baptême contre paiement d'une taxe; un texte de Denys l'Aréopagite, *De hierarchia ecclesiastica,* c. II, § 5; une déclaration de Hincmar au concile de Soissons de 853. Pour les M. : surtout *Novelle 74,* c. 4, § 1 et 2 (dans *Corpus Iuris Civilis,* t. III, éd. R. Schoell et G. Kroll, Berlin, 1899, p. 374-75. — Disposition abrogée par *Novelle 117,* c. IV; *ibid.,* p. 554).

5. R. Lemelin, *Les registres de l'état des personnes dans la province de Québec,* dans *Revue de l'Université de Laval,* t. I (1947), p. 707.

6. Il est notoire que, jusqu'au début des Temps Modernes, l'histoire biographique se heurte fréquemment à de grandes difficultés — voire à une impossibilité — de déterminer les dates de naissance des personnages qu'elle étudie. Bien plus, les intéressés eux-mêmes ont ordinairement ignoré cette date, comme en témoigne la déclaration significative du chancelier de France, Michel de l'Hôpital : « J'ay toujours ésté en doute de mon âge, parce que mes amis disoient en avoir ouy tenir propos à mon père en diverses sortes... ». Significative également, la démarche faite, en 1493, par le malinois Jean Standonck, ex-recteur de l'université de Paris : la légitimité de sa naissance ayant été mise en cause, il obtint du Magistrat de Malines un acte officiel de notoriété comprenant la déposition de 22 témoins qualifiés. Cfr E. Neeffs, *Les Registres paroissiaux dans les anciens diocèses de Cambrai et de Malines,* dans *Revue générale,* t. 20 (1874), pp. 5-6.

témoins »[7]. Sur ce point, les ordonnances françaises en la matière sont explicites[8].

L'histoire des registres paroissiaux ne pourra se faire que le jour où un travail patient aura permis de repérer et d'inventorier tous ceux qui eurent la bonne fortune d'échapper jusqu'ici aux multiples agents destructeurs. Cette bonne fortune fut-elle le lot du grand nombre? Il semble bien que oui, à en juger d'après les inventaires partiels publiés à l'heure actuelle[9].

Même avec un inventaire complet, il sera toujours difficile de retracer leurs origines. Une chose semble établie : ils apparaissent d'abord en *Italie* et en *France,* au XIV^e^ siècle, sans qu'on puisse décider lequel des deux pays détient la priorité.

Le doyen d'âge des registres actuellement connus est celui de la petite ville bourguignonne de Givry. Il date de 1334-1357 et est donc un témoin direct des hécatombes causées par la célèbre peste noire des années 1348-50[10]. Mais il n'est pas sûr que d'autres ne lui furent pas antérieurs.

Les plus anciens registres conservés en France proviennent de villages ou de petites villes. Par contre, en Italie, ils sont originaires de paroisses urbaines. Les registres français et italiens remontent exceptionnellement au XIV^e^ ou à la première moitié du XV^e^ siècle. Encore rares avant 1500, ils forment, dès la fin du XVI^e^ siècle, une collection imposante.

Les autres pays de l'*Europe Occidentale* présentent la même évolution d'ensemble que la France et l'Italie, mais avec un retard de près d'un siècle pour les Pays-Bas Méridionaux, l'Angleterre, la Suisse et sans doute aussi l'Espagne et le Portugal[11]; de près d'un siècle et demi

---

7. Chastanier, *op. cit.* (à la note 82), p. 31; Rieff, *op. cit.,* p. 18; A. Franklin, *La vie privée d'autrefois,* t. XVII, *L'enfant, la naissance, le baptême,* Paris, 1895, p. 184.

8. L'ordonnance de Blois (1579) affirme en toutes lettres son souci d'« éviter les preuves par témoins ». L'édit de 1595 est pris pour qu'il ne soit plus « besoin à l'avenir à nosdits sujets faire autre preuve pour la vérification desdits âges, mariages, testamens et sépultures, que par les extraits desdits registres ». Et le titre XX de celle de S.-Germain-en-Laye (1667) est précisément consacré « aux faits qui gisent en preuve vocale ou littéraire ».

Cependant, si l'on examine, non les textes législatifs mais la jurisprudence, il semble que, pour prouver la noblesse ou la filiation, on ait eu recours en pratique aux contrats, testaments et autres documents notariés, plutôt qu'aux registres paroissiaux. Cfr Baron du Roure de Paulin, *Actes de catholicité, actes d'état civil,* dans *Heraldica,* juin-juill. 1912, p. 16.

9. Sur les problèmes posés par l'inventorisation des reg. par., voir notre *Introduction,* t. II, pp. 240-249.

10. Il a fait l'objet de l'excellente étude de P. Gras, *Le registre paroissial de Givry (1334-1357) et la Peste Noire en Bourgogne,* dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes,* t. 100 (1939), pp. 295-308. — Voir aussi L. Lex, *Enregistrement des décès et des mariages au XIV^e^ siècle, ibid.,* t. 51 (1890), pp. 376-378.

11. Les renseignements concernant les anciens reg. par. de ces deux pays sont rares et difficilement accessibles. L'historien espagnol J. Ruiz Almansa, *Las*

pour plusieurs régions des Provinces-Unies, d'Allemagne et d'Autriche. Dans ces deux derniers pays, l'ancienneté moyenne des premiers registres s'abaisse, à mesure qu'on descend des régions alpestres et des provinces centrales vers les rivages de la Mer du Nord, de la Baltique, et vers les Marches de l'Est. De même, en Grande-Bretagne, le sud-est l'emporte certainement sur le Pays de Galles et l'Ecosse.

II. DATE DES PLUS ANCIENS REGISTRES PAROISSIAUX

De toutes les villes françaises [12], Paris a possédé la plus belle collection d'anciens registres : 23 séries étaient antérieures à l'Ordonnance royale de Villers-Cotterêts, qui en prescrivit la tenue en 1539 ; le doyen d'âge (reg. M. de Saint-Jean de Grève) datait de 1515 [13]. Dans les départements de l'Ile-de-France, les plus anciens registres sont contemporains de ceux de Paris [14]. Les pays de la Basse-Loire sont encore plus précoces : plusieurs localités — et non des moindres — inaugurent leurs séries dès le XV[e] siècle [15]. Conséquence des statuts promulgués par Henri le Barbu, évêque de Nantes (voir p. 497). Des re-

---

ideas y las estadisticas de población en España en el siglo XVI, dans *Revista internacional de sociologia,* t. 5 (1947), p. 101, date leur généralisation en Espagne de la seconde moitié du XVI[e] siècle. Il y en avait certainement à des dates plus anciennes. La date de naissance de Michel Cervantes a donné lieu jadis à une discussion critique dont les arguments reposaient sur deux inscriptions contenues dans des reg. par. d'Alcalà de Henares et d'Alcazar de San Juan, commençant respectivement en 1533 et en sept. 1506. On a même pu émettre l'hypothèse que la généralisation des reg. par. en Angleterre par Thomas Cromwell aurait été inspirée par l'exemple de ce qui se faisait en Espagne (J. Bowle, *Miscellaneous Observations on Parish Registers,* dans *Archaeologia,* t. 8 (1787), 67 sq.).

12. Sur les registres paroissiaux français, consulter avant tout : Th. Meignan, *Les anciens registres paroissiaux de l'état civil,* dans *Revue des Questions historiques,* t. 25 (1879), pp. 131-172. — M. Thibeaud, *Histoire des actes de l'état civil en France,* Paris, 1892. — T. Bazeille, *Etude sur les registres paroissiaux antérieurs à l'établissement des registres de l'état civil,* dans *Bull. hist. et philol. du comité des trav. scientif.,* t. 27 (1909), pp. 327-359. — F. Galabert, *Les registres paroissiaux en France,* dans J. Cuvelier et L. Stainier, *Actes du Congrès international des Archivistes et Bibliothécaires de Bruxelles en 1910,* Bruxelles, 1912, pp. 118-130. — H. Waquet, *Les archives départementales, communales hospitalières et privées,* dans *Revue de l'hist. de l'Eglise de France,* t. 11 (1925), pp. 496-528. — V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale,* 3 vol., Paris, 1934-1940. — P. Goubert, *Une richesse historique en cours d'exploitation : les registres paroissiaux,* dans *Annales, économies, sociétés, civilisations,* t. 9 (1954), pp. 83-93. — Renseignements généraux très utiles dans E. Sol, *L'ancien état civil en Quercy,* Paris, 1924. — Un manuel de dépouillement des anciens reg. par. est en cours de publication à l'I.N.E.D. (cfr *Population,* XI, 1956, pp. 142-144).

13. Les vingt-deux autres se répartissaient en 16 reg. B., 3 reg. M., 3 reg. D. — Tous disparurent malheureusement dans l'incendie de l'Hôtel de Ville en 1871. Une notice leur avait été consacrée par A. Taillandier, dans *Annuaire historique pour l'année 1847,* publ. par la Société de l'Hist. de France, Paris, 1846, pp. 200-218.

14. De 1511 à 1550, plusieurs localités, dont Sèvres, Meudon, Beaumont-sur-Oise, Pantin, Clamart, Etampes.

15. Savenay 1464, Nantes 1467, Marsac 1467, Pannecé 1476, Châteaudun 1478, Châteaubriant 1491, Couëron 1499.

gistres du même siècle sont aussi conservés en Bretagne, en Bourgogne et dans le Centre de la France. Au siècle suivant, dès avant 1539, on en rencontre, çà et là, dans la plupart des provinces [16]. Il faut donc conclure que l'Ordonnance de 1539 n'a rien innové, mais qu'elle s'est bornée « à sanctionner de son autorité des lois canoniques existantes et à donner aux livres paroissiaux valeur documentaire faisant preuve judiciaire au for séculier » [17]. Elle a aussi donné une nouvelle impulsion à la tenue des registres, qui deviennent assez fréquents vers le milieu du siècle.

Les plus anciens registres protestants, sans compter ceux d'Alsace, datent de 1557 à 1560 [18].

Les villes italiennes [18b] peuvent aligner des dates encore plus reculées que leurs sœurs de France. Sienne ouvre sa liste en 1379 et elle possède en outre ses « *Registri della Biccherna* », copie officielle des registres paroissiaux, remis à la municipalité et conservés sans interruption de 1381 à 1817. C'est là sans aucun doute la plus longue série de données démographiques courantes que l'on connaisse.

Les dates des premiers registres sont aussi très anciennes en Toscane et en Ombrie : Arezzo (B.1314, D.1373), Borgo S. Sepolcro (D.1377, B.1476), Florence (D.1398, B.1450), Colle 1441, Pise 1457, Pistoie 1457, Pérouse 1463, Montepulciano 1464, Pienza 1466, Empoli 1476, Prato 1482, Pescia 1487. Mais leurs séries comportent souvent des lacunes. Pour Rimini, il est même question d'un reg. M. de 1232 [19]. En Frioul également, il y en aurait eu dès le XIII^e^ siècle [20]. Mentionnons encore pour l'Italie du Nord : Crémone 1369, Trévise 1398, Bologne 1459, Parme 1459, Plaisance 1466, Cuneo 1468, Ivrée 1473, Aoste 1475, Ravenne 1492, Imola 1492, Mantoue 1496. Au XVI^e^ siècle, les séries deviennent très nombreuses dans toute la péninsule et elles se rapportent souvent aux trois cérémonies : baptêmes, mariages et sépultures.

---

16. Parmi les villes dont une série de registres s'ouvre avant 1539, citons : Autun, Avignon, Bourg-en-Bresse, Marseille, Saint-Marcellin, Pont-de-Beauvoisin, Melle, Auxerre, Périgueux, Castelmoron, Nice, Audierne, Château-Chinon, Saint-Lô, Brest, Harfleur, Lyon, Forcalquier, Quimper, Montivilliers, Briare, Rouen.

17. Lemelin, *op. cit.*, p. 708.

18. Saint-Lô (25 janv. 1557) ; Saint-Nazaire 1559 ; Caen, Loudun, Montpellier, Saint-Jean-du-Gard, Vitré (tous de 1560).

On a signalé un reg. B. de Montauban, datant de 1556 ; mais il aurait disparu. Peut-être est-ce une erreur ? Cfr *Bull. de la Soc. d'hist. du protest. français,* t. 22 (1873), p. 565, n. 1.

18 b. La meilleure étude est celle de P. Rasi, *Note per la storia dei registri di stato civile,* dans *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta,* t. III, Milan, 1939, pp. 465-491.

19. S'agit-il vraiment d'un enregistrement courant de tous les mariages ? A première vue, cette date paraît tellement anachronique.

20. Ainsi, à Cividale, reg. D.1281. Même remarque.

En Espagne, on sait qu'un enregistrement des décès existait à Barcelone depuis 1457. Ce cas n'est probablement pas isolé [21].

Le plus ancien registre des Pays-Bas Méridionaux [21b] est le registre aux mariages de Bruxelles (SS. Michel et Gudule), qui date de 1482 [22]. Sans parler des registres de Nivelles (1507?) et de Tournai (1541), il y a également des séries anté-tridentines à Malines (1503), Anvers (1527), Louvain (1540), Lille (1540), Bruges, sans compter plusieurs paroisses villageoises [23]. Une des caractéristiques des anciennes séries de registres du Brabant c'est que, comme à Bruxelles, la série la plus ancienne en date est celle des registres aux mariages. Cette coïncidence est sans doute à expliquer par une mesure prise dans le diocèse de Cambrai. A partir de la promulgation des décrets tridentins, le nombre des registres augmente rapidement [24].

Nombreuses sont les localités néerlandaises dont les séries (ou du moins une d'entre elles) débutent entre 1573 et 1585. Très rares sont les séries plus anciennes. Si l'on omet les *Grafregisters* de Delft, qui remontent à 1367, mais dont on peut suspecter le caractère de registres paroissiaux, on relève : Nijkerk 1524, Kampen 1526, Zierikzee 1527, Deventer 1542, Bergen-op-Zoom 1543, Amsterdam 1553, Bois-le-Duc 1565, et en outre plusieurs localités moins importantes [25].

---

21. Cfr R. Smith, *Barcelona Bills of mortality and population, 1457-1590,* dans *Journal of political economy,* t. 44 (1936), pp. 84-93. — Voir ce qui a été dit plus haut à la n. 11.

21 b. Sur l'histoire des registres paroissiaux en Belgique, les meilleurs travaux sont ceux de Neeffs (cité note 6). — J. Vannérus, *Les registres paroissiaux en Belgique,* dans Cuvelier et Stainier (ouvr. cité à la n. 12), pp. 495-520. — M. A. Arnould, *Aux sources de notre démographie historique : Les registres paroissiaux en Belgique,* dans *Bulletin de Statistique,* t. 34 (1948), pp. 1313-1324. — M. A. Arnould, *L'ancien état civil en Hainaut,* Bruxelles, 1949, pp. 9-50.

22. F. de Reiffenberg (*Essai sur la statistique ancienne de la Belgique, jusque vers le XVII^e siècle,* dans *Mémoires de l'Acad. Roy. de Belgique,* série in-4°, t. 9 (1835), n° 5, p. 32, tableau) signale un reg. D. de Bruxelles Saint-Géry, qui daterait de 1406. Ce serait alors un des plus anciens d'Europe. Cette indication a, récemment encore, été reprise par Ch. Pergameni, *Les archives historiques de la ville de Bruxelles,* Bruxelles, 1943, p. 460, et par R. Van den Haute, *Comment retrouver ses ancêtres?* Annexe I : Liste des reg. par. de la ville de Bruxelles et de certaines localités brabançonnes, p. 157. Seulement, se basant sur une communication de G. Des Marez, H. Pirenne a démontré (*Les documents d'archives comme source de démographie historique,* XI^e Congrès intern. d'hygiène et de démogr., Bruxelles, 1903, p. 14, note 3) qu'il s'agit en réalité d'un registre de 1603, où l'on a reproduit au début quelques indications du XV^e siècle, provenant sans doute de pierres tombales.

23. Parmi ces dernières, seul le village campinois de Retie (arr. de Turnhout, prov. Anvers) a conservé au complet, depuis 1536, la triple série des reg. B., M. et D. Cfr J. Vannérus, *Tableau synoptique des registres paroissiaux de la province d'Anvers,* Eekeren, 1910, p. 394. A une date aussi reculée, le fait mérite d'être signalé, bien qu'il ne concerne qu'un village.

24. Parmi les séries de registres actuellement conservés, 9 % remontent à la fin du XVI^e siècle dans la province de Namur, 13 % dans le Hainaut, 25 % dans la province d'Anvers. Cfr Arnould, *Aux sources,* pp. 1315, 1317.

25. Sur les registres paroissiaux néerlandais, voir : A. A. Vorsterman van

L'Angleterre a conservé une quarantaine de registres paroissiaux antérieurs à 1538 [26], date de l'Ordonnance de Thomas Cromwell (voir p. 508). A partir de cette date, les séries conservées sont très nombreuses. Le *Population Abstract* de 1801 signale que, sur 11.000 paroisses, pas moins de 812 séries s'ouvrent en 1538, 1.822 sont antérieures à 1558 et 2.448 autres datent d'avant 1600. Souvent la triple série B., M., D., fut conservée au complet.

En Ecosse, les premières prescriptions datent de 1550 et de 1616 (voir p. 509, n. 96). Mais les lacunes sont très nombreuses [27]. Elles ne le sont pas moins dans le Pays de Galles [28]. En Irlande, le plus ancien registre connu, concernant les adeptes de l'*Established Church,* est de 1619 [29]. Quelques autres sont antérieurs à 1650. Il ne semble pas y avoir existé de registres parmi les catholiques.

Dans l'ancien Empire Austro-Hongrois [30], seuls le Trentin et le Pays de Trieste eurent un assez grand nombre de registres pré-tridentins et de très nombreuses séries commencées avant 1600 [31]. Ailleurs, ils sont très rares. Abstraction faite des doyens d'âge à la datation suspecte, les plus anciens sont signalés en Bohême, au Tyrol, au Vor-

---

Oyen, *De oude kerkregisters in ons land,* La Haye, 1892. — R. Fruin, *De oude doop-, trouw- en begraafboeken,* dans *Nederlandsch Archievenblad,* 11e année (1902-03), pp. 79-88. — A. J. A. Flament, *De burgerlijke stand vóór de invoering der Fransche Wet van 20 Sept. 1792,* dans *Verslagen omtrent 's Rijksarchieven,* t. 42/2 (1919), pp. 445-576. — H. Brouwer, *Beschrijving van doop-, trouw- en begraafboeken... in Zuid-Holland daterende van vóór de invoering van den burgerlijken stand,* La Haye, 1929.

26. Sur les registres paroissiaux anglais, voir surtout, outre Burn (cité à la n. 1) : E. W. Edgell, *Proposals for making a general index of the Parish Registers anterior to 1837,* dans *Journal of the Royal Statistical Society,* t. 13 (1850), pp. 218-221. — R. Parkinson, *On the origin, custody and value of Parish Registers, with an abstract of the registers of the Collegiate Church of Manchester, ibid.,* t. 5 (1842), pp. 256-262. — W. Rye, *Records and records searching,* Londres, 1897, pp. 87-94. — J. C. Cox, *The Parish Registers of England,* Londres, 1910. — W. E. Tate, *The parish chest. A study of the records of parochial administration in England,* Cambridge, 1946.

27. Sur 850 paroisses écossaises, 99 seulement auraient conservé une série utilisable de registres. En moyenne le nombre d'inscriptions aux registres n'aurait pas dépassé 46 % des cas. Cfr G. T. Bisset-Smith, *A statistical note on birth registration in Scotland previous to 1855,* dans *Journal of the Royal Statistical Society,* t. 72 (1909), p. 621.

28. Pour les 30 dernières années du XVIe siècle, 33 % des paroisses anglaises ont conservé leurs registres, contre 2 % seulement dans le Pays de Galles. Cfr G. T. Griffith, *Rickman's second series of eighteenth century population figures, ibid.,* t. 92/2 (1929), p. 262.

29. Publ. par J. Mills, *The registers of the Parish of St John, Dublin, 1619-1699,* Dublin, 1906.

30. F. Schmid, *Die Standesregisters in Oesterreich,* dans *Statistische Monatschrift,* t. 15 (1889), pp. 397-463, est la meilleure des études régionales parues sur les reg. par.

31. 35 % proviennent du Trentin, 25 % du pays de Trieste et de la côte dalmate, 25 % de Bohême. De toute évidence, cette antériorité dénote une influence italienne.

arlberg et à Vienne. Ordinairement, les chefs-lieux de province viennent en tête de liste.

En Suisse, les deux plus anciens registres paroissiaux connus sont le reg. B. de Porrentruy (1481) [32] et celui de Saint-Théodore de Bâle (1490-1497) [33]. Il se pourrait que, dans le diocèse de Constance, plusieurs paroisses en aient aussi possédé dès avant la Réforme.

La Réforme de Zwingli, puis celle de Calvin, fut pour les registres suisses l'occasion d'une rapide diffusion. Dans le canton de Zurich, le pasteur Brennwald les commence à Hinwil, le 3 juill. 1525 [34]. On a prétendu à tort qu'ils furent les plus anciens de la Chrétienté [35]. L'année suivante, ils apparaissent à Zurich-ville, puis dans la plupart des cantons réformés avant 1550 (voir p. 504). Les cantons catholiques ne commencent leurs séries qu'une vingtaine d'années plus tard. Sur toute l'étendue de la Confédération, nombreux sont les registres remontant au XVI[e] siècle ou aux premières années du suivant.

En Allemagne, les registres antérieurs à la Réforme ne se rencontrent, semble-t-il, qu'en Saxe. Encore y sont-ils très rares et la date en est-elle contestée [36]. Peut-être y en eut-il aussi à Augsbourg depuis 1501? C'est aussi dans une ville saxonne, à Zwickau, qu'apparaît en 1522 le plus ancien registre paroissial évangélique [37]. Au cours des années suivantes, les progrès de la Réforme furent accompagnés par l'introduction des registres dans plusieurs villes libres : Nuremberg (1524), Strasbourg (1525), Constance (1531), Francfort (1531), Lindau (1533) et dans quelques principautés, surtout au centre et au sud de l'Allemagne.

En Saxe, en Silésie, en Franconie, au Wurtemberg, les séries commençant au XVI[e] siècle et même avant 1560 sont nombreuses, tant parmi les localités rurales que dans les villes. Par contre, en pays catholique, les registres ne se généralisèrent qu'à partir du Concile

---

32. Il reproduit, au début, l'ordonnance de l'archevêque de Besançon, Charles de Neuchâtel, prescrivant la tenue des registres. — Sur les reg. par. suisses, voir P. Hofer, *Die Schweizerischen Zivilstandsregister*, dans *Zeitschrift für Schweizerische Statistik*, t. 44 (1908), pp. 427-463.

33. Rédigé par Johann-Ulrich Surgant, curé de cette paroisse, professeur à l'université et auteur d'un *Manuale curatorum*, très célèbre en son temps (1[e] éd. 1503), qui mentionne l'existence des registres. — Cfr Sägmüller, *op. cit.* (à la note 37 b), p. 217; Brauner, *op. cit.*, (à la note 53), p. 357.

34. E. Jacobs, art. *Kirchenbücher*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 10, Leipzig, 1901, p. 357.

35. A. Farner, dans *Zürcher Taschenbuch*, année 1899. — Mise au point par K. Kunz, *Hat Zwingli die ältesten Pfarrbücher eingeführt?* (Schottenloher, n° 23.359).

36. Annaberg 1498, Zwickau 1502. — Sur les registres saxons, voir F. Blanckmeister, *Die Kirchenbücher im Königreich Sachsen*, dans *Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte*, t. 15 (1901).

37. Jacobs, *art. cit.*, p. 358.

de Trente et des synodes qui en urgèrent les prescriptions [37b].

Ce décalage des dates entre les premiers registres protestants et les catholiques apparaît surtout en Wurtemberg-Bade [38] et en Silésie [39]. Il est moins sensible en Rhénanie et au Palatinat, où parmi les deux confessions les dates sont assez tardives [40].

Quant à l'Allemagne du nord-ouest et aux régions riveraines de la Baltique, les séries antérieures à 1600 n'y furent jamais qu'exceptionnelles et les ravages de la Guerre de Trente Ans en ont encore réduit le nombre.

Les dates qui précèdent montrent que, dans la plupart des régions d'Europe Centrale, l'apparition des registres paroissiaux a coïncidé avec l'établissement de la Réforme. Coïncidence purement fortuite. Dans plusieurs régions devenues protestantes, les tout premiers registres remontent à l'époque catholique; ils sont l'œuvre des curés de paroisse et non des pasteurs. On l'a vu pour l'Angleterre, la Suisse, la Saxe.

Il est donc inexact de dire que la coutume d'inscrire les baptêmes, les mariages et les décès, dans des registres spéciaux, « peut être considérée comme un résultat de la Réforme » [41], que le Concile de Trente aurait pris cette mesure pour imiter les protestants [42], que les catholiques n'ont fait que suivre l'exemple donné par la Réforme, quand ils en virent les avantages [43]. Mais il faut admettre que l'apparition et le succès de la Réforme ont contribué à une diffusion plus rapide d'une institution permettant un contrôle facile de l'appartenance religieuse des personnes [44].

---

37 b. Excellente étude de J. B. Sägmüller, *Die Entstehung und Entwicklung der Kirchenbücher im katholischen Deutschland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts,* dans *Theologische Quartalschrift,* t. 81 (1899), pp. 206-258.

38. Voir les excellents inventaires de M. Duncker, *Verzeichnis der Württembergischen Kirchenbücher,* 2e éd., Stuttgart, 1938, et de H. Franz, *Die Kirchenbücher in Baden,* 2e éd., Karlsruhe, 1938.

39. Voir le numéro spécial des *Schlesische Geschichtsblätter,* 1937, n° 2.

40. Voir surtout H. Reimer, *Kirchenbücher aus den Regierungsbezirken Coblenz und Trier,* dans *Mitteil. des K. Preuss. Archivverwaltung,* n° 22, Leipzig, 1912. — M. Schollen, *Die alten Kirchenbücher im Regierungsbezirk Aachen,* dans *Zeitschr. des Aachener Geschichtsvereins,* t. 13 (1891), pp. 191-212. — A. Tille, *Tauf-, Trau- und Sterberegister am Niederrhein,* dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein,* t. 63 (1896), pp. 177-196. — J. Richard, *Kirchenbücher als Geschichtsquellen,* dans *Jahrbücher der Gesellschaft für Lothringische Geschichte und Altertumskunde,* t. 22 (1910), pp. 587-625.

41. H. Munter, *Church registers as sources for the history of rural communities,* dans *English Historical Review,* t. 52 (1937), p. 98.

42. R. Krieg, *Alter und Bestand der Kirchenbücher in den Fürstenthümer Lippe, Birkenfeld-Lübeck, Waldeck und Schaumburg,* dans *Zschr. des hist. Vereins für Niedersachsen,* 1895, p. 147.

43. F. Stuhr, *Die Kirchenbücher Mecklenburgs,* dans *Jahrbücher und Jahresberichte des Vereins für Mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde,* t. 60 (1895), p. 3.

44. Sägmüller, *op. cit.,* p. 245-246.

Les dates glanées par le tour d'horizon qui précède montrent que, si la Réforme et les prescriptions du concile de Trente furent nécessaires pour donner aux registres paroissiaux une impulsion nouvelle en pays catholique, elles n'y constituèrent pas une innovation. L'exemple de la France et de l'Italie suffisent pour le prouver.

III. RÉGLEMENTATION CONCERNANT LES REGISTRES PAROISSIAUX

a) *Dans l'Eglise catholique*

A qui revient alors l'initiative? Quel était son but premier? Quels furent les agents de sa diffusion? Y a-t-il lieu de la mettre en rapport avec la prescription de l'*Ordo Romanus,* enjoignant de tenir la liste de ceux qui devaient recevoir le baptême et de leurs parrains [45]; ou encore avec la confection des *chartae nuptiales* ou des *tabulae matrimoniales* médiévales [46]?

Y a-t-il un rapport de dépendance avec des coutumes plus anciennes, comme celle de San Giovanni à Florence, où l'on déposait dans une tirelire une fève noire pour chaque naissance de garçon et une fève blanche pour les filles [47]? Autant de mystères.

Il est certain que ce n'est pas par curiosité statistique que les premiers auteurs de registres paroissiaux rédigèrent leurs listes. Cette curiosité ne franchit que par exception le seuil des presbytères et des résidences épiscopales. Pourquoi alors? Les avis sont partagés entre un but financier et un but canonique.

---

45. Telle est, semble-t-il, l'interprétation de Binterim, *op. cit.*, p. 21. Nous ne pensons pas pouvoir nous y rallier. Le texte de l'*Ordo Romanus* : « ut autem ad ecclesiam venerint quarta feria, hora tertia, scribantur nomina infantium et eorum qui ipsos suscepturi sunt » (Migne, *P.L., 78,* col. 995) est susceptible d'une autre interprétation plus conforme au contexte. Il s'agirait seulement de la confection d'une liste nominative permettant au diacre d'appeler successivement chacun des néophytes pour les diverses parties de la cérémonie auxquelles il doit participer, ainsi qu'il se fait de nos jours encore pour les ordinations. Il n'est pas prouvé que ces listes aient été conservées dans les archives. Le fait que, le lendemain du baptême, un notaire était chargé de faire connaître au souverain pontife le nombre des nouveaux baptisés, en distinguant les garçons et les filles, ne prouve rien de plus.

46. Ces curieux documents semblent avoir été à l'origine des chartes-souvenirs. Ecrites au nom de l'évêque et récitées par lui, elles contenaient l'indication de la date, les noms des deux parties contractantes, parfois un rappel des devoirs et de la fin du mariage, la signature des conjoints, de l'évêque, des prêtres assistants et des témoins. Elles étaient rédigées en deux exemplaires, remis, l'un aux conjoints, l'autre aux archives. Il y en avait en ivoire, en pierre, en plomb, en bois, en cire, en parchemin. Cfr Binterim, *op. cit.*, pp. 65-66; Uihlein, *op. cit.*, pp. 29-31.

47. Beloch, *Bevölkerungsgeschichte Italiens,* t. II, Berlin, 1939, p. 129. Cette histoire de fèves est déjà mentionnée au XIV[e] s. par le célèbre historien florentin Giovanni Villani, *Historia Universalis,* l. XI, c. 93, éd. Muratori, *Rerum Ital. Script.,* t. XIII, Milan, 1728, col. 826-27.

48. Quoi qu'il en soit du caractère légitime de ces honoraires et de leur compatibilité avec les prescriptions de certains conciles régionaux, tels celui de Bourges en 1031, canon 12.

But financier : on a voulu voir en eux des mémentos servant aux curés à se rappeler les sommes perçues et les sommes encore « dues » [48] pour leur assistance aux mariages et aux sépultures. Sans même parler des livres de comptes, de l'enregistrement des dons et des legs, des fondations annuelles, il est certain que la tenue de nombreux nécrologes et obituaires s'explique, entre autres, par le souci de percevoir les redevances temporelles attachées à l'inscription des défunts [49]. Ce souci apparaît encore plus clairement pour les *Läuteregister* de Nuremberg [50]. Le fait que les plus anciens registres aux mariages et aux décès conservés en France contiennent des indications de cet ordre [51], le fait qu'ils omettent les baptêmes — celui-ci étant conféré gratuitement ou rétribué séance tenante — semble confirmer cette hypothèse. Lorsqu'on voit un curé louer sa cure à condition d'en percevoir les honoraires dus pour les mariages et les sépultures, on comprend sans peine que les intéressés en tenaient des listes.

But canonique : les registres auraient été tenus afin de déceler les empêchements aux mariages résultant de la parenté, tant naturelle que spirituelle.

Cette explication, la seule plausible pour l'inscription des baptêmes y compris la mention si fréquente des parrains et marraines, est aussi la seule capable de rendre compte de la diffusion des registres et de leur prescription par les autorités diocésaines.

La plus ancienne ordonnance épiscopale connue, celle de Henri le Barbu, évêque de Nantes, 3 juin 1406, ne laisse place à aucun doute [52].

---

49. Dès 1311, le synode de Cambrai fit obligation aux curés d'envoyer aux doyens la liste de tous les défunts, afin d'assurer la perception des legs pieux. Martène et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio,* t. VII, Paris, 1733, pp. 1335, 1358.

50. Ces « registres au glas » ne contenaient que les défunts pour lesquels on avait sonné le glas dans les églises. Ceux de Nuremberg, qui remontent à 1454, sont les plus connus. Ils mentionnent toujours en détail l'argent reçu à l'occasion des sonneries. On y trouve même l'expression du désappointement, lorsqu'on a dû sonner gratis : « Ulric von Puchheim, bourgeois de Cologne; on a sonné pour lui sur ordre du Conseil; mais on ne donna rien, rien, rien ». Cité par A. Bauch, *Ueber die ältesten Todtengeläutbücher von S. Sebald und S. Lorenz in Nürnberg,* dans *Archivalische Zeitschrift,* nouv. sér. t. 8 (1899), p. 130. — Il y en avait aussi dans plusieurs villes de Saxe et à Lubeck.

51. Ainsi le registre de Givry, dont il a été question ci-dessus (p. 489), renferme la table des dîmes, la liste des censitaires tenant feu et lieu, les redevances dues à l'église en grains, vin, cire, huile, gélines, les décès de 1334 à 1348, les mariages de 1336 à 1357. On peut se demander s'il s'agit vraiment d'un registre d'état civil ou d'un livre de comptabilité. La plupart des noms de morts sont accompagnés d'indications de prix et de mentions de paiement. Les détails d'identité concernant celui qui devait acquitter les droits ont retenu davantage l'attention que ceux qui concernent l'intéressé lui-même. Pour les mariages, on n'indique même pas toujours les noms des deux conjoints. Cfr Lex, *op. cit.,* pp. 376-378; Gras, *op. cit.,* pp. 295, 303-305.

52. « Considérant que... de très nombreux mariages illicites et interdits par le droit eurent lieu... par suite de l'ignorance des parentés spirituelles ». H. Morice, *Mémoires pour servir de preuves à l'histoire... de Bretagne,* t. II, Paris, 1744.

Une ordonnance similaire fut édictée à Angers en 1504 et 1507. D'autres encore eurent pour auteurs l'archevêque de Besançon, Charles de Neuchâtel (après 1463), les évêques de Constance, Frédéric de Zollern (1435) et Burchard de Randeck (1463) ; sans doute aussi l'évêque de Coire, Henri de Höwen, et l'évêque de Sion, Walter de Surpierre. Ainsi s'expliquerait l'ancienneté relative des registres suisses. Peut-être faut-il aussi rattacher au même mouvement l'ordonnance de l'évêque de Spire, Mathias Ramung, prescrivant, en 1474, la tenue d'un *Seelenregister* aux curés de la ville [53].

Parmi les synodes antétridentins ayant établi des prescriptions concernant les registres figurent ceux de Tournai (1481) [54], d'Alcalà (vers 1497), de Talavera de la Reina (1498), de Lisieux (1510), de Séville (1512) [55], de Paris (1515) [56], de Florence (1517), de Séez (1524),

---

col. 770. On spécifie que les anciens registres peuvent servir à ces inscriptions, qu'il faudra les soumettre à l'inspection du visiteur diocésain et que, si un mariage illicite avait lieu par suite d'une négligence dans la tenue de ces registres, le recteur serait puni *tamquam ex delicto.*

53. P. Brauner, *Die gesetzlichen Verordnungen über die Führung von Kirchenbüchern in den Elsässischen Anteilen der Diözesen Strassburg, Basel und Speyer,* dans *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte,* t. 5 (1930), pp. 355-370.

54. « Item praecipimus Parochialium Ecclesiarum Rectoribus... quatenus in Baptismo inquirant diligenter et sciant nomina et cognomina parvulorum procreatorum, huiusmodi nomina et cognomina atque parochias quibus degunt, in scriptis redigant » (cap. I, n. 4). *Summa statut. synodal... Tornacen.,* Lille, 1726, p. 83. Ces prescriptions furent reprises au synode de 1520 (cap. I, n. 5 ; *ibid.,* p. 127).

55. « Item quia experientia compertum habemus, nonnullos absque patre, matre vel consanguineis educari, aliquando vero dubitari, quorum sint filii et an fuerint baptizati ; cumque aliquando oporteat scire aetatem et an sint legitimi, praecipue vero si ad Clericatus Ordinem promovendi sint, vel matrimonium contrahere debeant ; ac necessum sit et scire an aetatem competentem attigerint, ut assentiri valeant, et quinam fuerint patrini, propter impedimentum cognationis spiritualis, et propter plura alia dubia, et damna, quae ex ignorantia illorum omnium vel cuiusquam oriri solent ; propterea super praemissis providere volentes, praecipimus et ordinamus, ut a die qua fuerit publicatum hoc nostrum statutum, intra triginta dies, omnes et singuli Praefecti Ecclesiarum teneantur sub poena excommunicationis et ducentorum morapetinorum applicandorum pro una medietate accusatori, et pro alia medietate Ecclesiae, facere Librum expensis fabricae Ecclesiae in qua adfuerit fons baptismalis et illum teneant parochi in sacrario ; in quo volumus et iubemus sub poena excommunicationis Parocho qui baptizaverit, ut scribat suum nomen, dicens : *Ego N. Parochus,* et inde statim diem, mensem et annum ; ac nomen infantis baptizati, eiusque parentum ; et si habeantur ac reputentur pro legitimis consortibus, ac nomina patrinorum » (c. XIII, Saenz de Aguirre, *Coll. concil. Hisp.,* t. V, p. 385).

56. « Item, cum ex baptismo generetur cognatio spiritualis, et legitime probetur aetas, paternitas et filiatio tam naturalis quam spiritualis, aut legitima proles, per registra in antiquis Statutis legitime alias ordinata ad praeservationem incestuum et multorum malorum ac vitiorum lege divina prohibitorum : idcirco praecipimus sub poenis excommunicationis et emendae, singulis Presbyteris curam animarum habentibus, Registra fieri in qualibet parrochia, sub hac forma : *Anno* tali, *et die* tali *mensis* talis, *per me Presbyterum* seu capellanum praedictae *Ecclesiae,* N. *baptizatus est* N., *filius* talis carpentarii, et Catherinae *huius uxoris, levatus de sacro fonte per* talem et talem et Perretam *uxorem* talis etc., et pro suo Registro idem Curatus poterit gratis accipere laudabilem consuetudinem, aut duos Parisienses

de Lisbonne (1536), de Hildesheim (1539), de Tarragone (1543), d'Augsbourg (1548) [57], de Cambrai (1550) [58], de Narbonne (1551), d'Edimbourg (1551). Les termes employés, en 1515, par l'évêque de Paris, Etienne Poncher, semblent même indiquer que la tenue des registres avait été prescrite dans plusieurs diocèses des environs.

Sauf exceptions, ces réglementations ne mentionnent qu'un ou deux registres. Aussi les registres ne formaient-ils pas encore la triade indissoluble que nous constatons de nos jours.

Le *concile de Trente,* au cours de sa 24e session (11 novembre 1563), généralisa ces mesures : il fit obligation à tous les curés de tenir à jour un registre des baptêmes et des mariages [59]. Il n'était pas encore question des décès, ni de rien d'autre.

---

exigere. Quae etiam Registra in perpetuum in Ecclesiis custodi (*sic*) iubemus » (*Synodicon Ecclesiae Parisiensis,* Paris, 1674, pp. 102-103).

« Item, eo quod multi frequentant invicem in concubinatu, aliquoties falso asserentes fuisse desponsatos legitime; nec de facili possunt convinci ob defectum conservationis Registrorum : vestigiis Praedecessorum Nostrorum inhaerendo, et Episcopatuum circunvicinorum : statuimus et ordinamus, ut singuli Curati de cetero faciant registra perpetua omnium affidatorum in quibus ponant diem affidationis et dies proclamationis singulorum trium Bannorum et diem nuptiarum et nomina duorum aut trium proborum virorum existentium ad minus... » (*ibid.,* p. 111).

« Item, iniungimus vobis facere Registra testamentorum publica et authentica in papyro et in Ecclesiae archivio custodiri... Et in margine libri seu illius Registri apponatur dies obitus, et hora si fieri possit, et nomina duorum praesentium ad minus, sub poenis emendae arbitrariae et excommunicationis. Prohibentes Curatis et eorum Vicariis, ut neminem inhument seu inhumari permittant... quin ponant eorum nomen in Registro eorum, de qua natione erat et cuius conditionis seu artis, et locum mansionis seu vici, et diem sui obitus, ut praemissum est » (*ibid.,* p. 204).

57. Mansi, t. 32, col. 1302 : « Parochi seu presbyteri curati omnes, libros apud ecclesias suas habeant quatuor : Primum, in quo baptizatorum; Secundum in quo statuto ab ecclesia tempore confitentium et communicantium; Tertium in quo eorum qui matrimonia in facie ecclesiae contraxerunt; et Quartum in quo mortuorum et ecclesiasticae sepulturae traditorum nomina et cognomina cum annotatione diei et anni describantur. Haec enim diligentia cum ad multa utilis, tum vero ad hoc praecipue, ut pastoribus ovium suarum ratio melius constet ».

58. *Acta et decreta Synodi diocesanae Cameracensis,* Paris, 1551, pp. 160, 162, Il faut un registre des baptisés et des parrains et des noms et prénoms de ceux qui se fiancent et contractent mariage. Une mesure similaire fut peut-être déjà prise à une date antérieure. Autrement on ne s'expliquerait pas que, dans bon nombre de villes relevant de Cambrai, les reg. M. précèdent les deux autres séries et remontent à une date fort reculée.

59. « Habeat parochus librum, in quo coniugum et testium nomina diemque et locum contracti matrimonii describat, quem diligenter apud se custodiat ».

« Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos spectabit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittat, et in libro eorum nomina describat, doceatque eos, quam cognationem contraxerint, ne ignorantia ulla excusari valeant ». *Concilium Tridentinum,* sessio XXIV, *De Reformatione matrimonii,* cap. 1-2; éd. Goerresgesellschaft, t. IX, Fribourg, 1924, p. 969, lignes 14 et 37.

Le but était donc de faciliter la détection des empêchements de *cognatio spiri-*

Cette lacune fut officiellement comblée lorsque, le 17 juin 1614, le *Rituale Romanum*, imposé par la constitution *Apostolicae Sedi* de Paul V, rendit générale la prescription d'enregistrer aussi bien les décès que les baptêmes, les confirmations et les mariages, et de tenir en outre un *Liber status animarum* [60].

Pas plus qu'à Trente, il ne s'agissait ici d'une innovation. L'enregistrement des décès, ordinairement dans un troisième registre, déjà prescrit à Tarragone en 1543, à Augsbourg en 1548, à Narbonne en 1551 — et même partiellement à Paris dès 1515 — fut imposé dans maint diocèse dès le lendemain du Concile de Trente. Plusieurs diocèses prescrivirent également l'inscription des communions pascales, des confirmations, ainsi que la tenue d'un « Livre des âmes ». Les exigences tridentines se trouvèrent donc rapidement dépassées. Entre 1563 et 1614, des synodes nombreux, réunis dans tous les pays de l'Europe restée catholique, exigèrent la tenue, qui de quatre, qui de cinq registres paroissiaux [61]. A Sienne, en 1599, il est même question de 7 livres paroissiaux imposés aux curés. L'impulsion décisive en ce sens semble bien être partie du concile provincial réuni à Milan en 1565 par saint Charles Borromée [62].

---

tualis fondés sur le parrainage et mettre un terme à l'abus des mariages clandestins.

Le premier projet de ce décret, présenté le 5 sept. 1563, à l'initiative de l'archevêque de Gênes et de l'évêque d'Uselli (Sardaigne), ajoutait même à la première formule : « et ei fides in probandis matrimoniis adhibeatur ». Mais cette précision ne fut pas maintenue dans le texte définitif présenté le 13 oct. Cfr *ibid.*, p. 762, lignes 30-32; p. 697, ligne 46; p. 737, lignes 9-10; p. 890.

60. *Rituale Romanum*, tit. X, c. 11, *Formulae scribendae in libris habendis apud Paroecos.*

Au sujet du *Liber Status animarum*, le c. VI du *Rituale Romanum* contient les prescriptions suivantes :

« Familia quaequae distincte in libro notetur, intervallo relicto ab unaquaque ad alteram subsequentem, in quo singillatim scribantur nomen, cognomen, aetas singulorum, qui ex familia sunt, vel tanquam advenae in ea vivunt.

Qui vero ad sacram communionem admissi sunt, hoc signum in margine e contra habeant : c.

Qui sacramento confirmationis sunt muniti, hoc signum habeant : chr.

Qui ad alium locum habitandum accesserint, eorum nomina subducta linea notentur ».

Cette législation ne fit que généraliser un usage déjà très largement répandu et imposé dans de nombreux diocèses.

61. Liste et références aux collections conciliaires dans notre *Introduction*, t. III, p. 37-38.

62. Les curés devront tenir des registres aux baptêmes (Pars II, c. 2), aux confirmations (Pars II, c. 3), aux mariages (Pars II, c. 64); ils devront avoir quatre sortes de registres : B.Cfir.M.D. (Pars II, c. 30); ils devront avoir un livre de l'état des âmes (Pars II, c. 28); ils devront avant de partir laisser ces livres à leurs successeurs (Pars II, c. 1). Cfr Hardouin, *Acta Conciliorum*, X, 648, 648, 700, 674, 672, 647.

Sur le rôle de saint Charles Borromée comme précurseur des recherches de statistique ecclésiastique, voir notre notice *Saint Charles Borromée*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XII (1953), col. 498-499, et notre article *Croissance et limites de la sociologie religieuse*, dans *N.R.Th.*, t. 87 (1955), p. 150.

La législation ecclésiastique concernant les registres paroissiaux continua dans la suite à se préciser.

Après s'être bornée à indiquer la catégorie de registres dont la tenue était prescrite, elle spécifia, en une liste toujours plus longue et variable suivant les diocèses, quels étaient les détails à mentionner, elle imposa des normes concernant leur forme extérieure et elle prit un soin toujours plus jaloux d'assurer leur authenticité, leur intégrité, leur contrôle et leur conservation [63].

Les détails dont la mention était prescrite dépendaient, bien entendu, du but poursuivi. Ceux dont la connaissance devait faciliter la détection des empêchements matrimoniaux (noms du baptisant, du baptisé, des parents et parrains) figurent dans presque toutes les ordonnances. Mais on en demandait souvent beaucoup d'autres et toujours en nombre croissant [63b] : détails d'identité, de chronologie, particularités juridiques ou canoniques intéressant soit la cérémonie elle-même, soit ses participants, et s'écartant plus ou moins des normes habituelles. Il est très important que ces détails comprennent, non seulement la date du baptême ou de la sépulture, mais encore celle de la naissance ou du décès. Certaines ordonnances exigent que la date soit donnée, non en chiffres, mais en toutes lettres ; d'autres demandent l'indication, non seulement du jour, mais « autant que possible » de l'heure de la naissance ou du décès.

La mesure décisive dans le sens de l'uniformisation consista dans

---

63. Pour se rendre compte du progrès de la législation ecclésiastique en matière de reg. par., il faut comparer les prescriptions successives édictées par les conciles provinciaux et les synodes diocésains. Malheureusement, les textes conciliaires de la période post-tridentine n'ont fait l'objet jusqu'ici d'aucune publication d'ensemble complète. Quelques-uns seulement parmi les plus importants furent publiés soit dans Hardouin, *Acta Conciliorum,* t. X-XI, Paris, 1714-1715, soit dans les t. V-VI du supplément ajouté par Coleti à la collection de Labbe et Cossart (Lucques, 1751-52). Quant à l'*Amplissima Collectio conciliorum* de Mansi (éd. Welter), ses t. 34 et 35 sont la reprise des tomes supplémentaires V et VI de Coleti ; son t. 36 A contient les tables et un tableau synoptique ; ses t. 36*bis*, 36*ter*, 37 et 38, ne sont guère plus, en ce qui concerne l'Occident, qu'une liste chronologique des synodes avec mention des publications particulières qui en contiennent les actes.

Pour le reste, il faut se rapporter : *a*) aux *collections nationales ou régionales.* Ex. : Hartzheim, *Concilia Germaniae,* t. VI-X, Cologne, 1765-1775 (aussi pour les régions voisines de l'Allemagne) ; Saenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis,* t. V-VI, Rome, 1755 ; De Ram, *Synodicon Belgicum,* 4 vol., Malines, 1828-1839, Louvain, 1858 (seulement Malines, Anvers et Gand) ; G. Bessin, *Concilia Rotomagensis Provinciae,* Rouen, 1717. — *b*) aux *collections limitées à un diocèse.* Ex. : *Summa Statutorum synodalium... Tornacensium,* Lille, 1726 ; S. de Peyronnet, *Ius sacrum ecclesiae tolosanae,* 2 vol. Toulouse, 1669 ; H. Arnauld, *Statuts synodaux du diocèse d'Angers (1240-1679),* Angers, 1680 ; F. de Harlay, *Synodicon Ecclesiae Parisiensis,* Paris, 1674. — *c*) aux *publications séparées* des actes de chaque concile ou synode et des mandements épiscopaux.

63 b. Dans notre *Introduction,* t. III, pp. 38-43, nous donnons un choix de références pour chaque détail dont la mention fut exigée par une prescription diocésaine.

l'obligation de faire les inscriptions d'après un formulaire prescrit *ad litteram*. Cette obligation, que l'on voit poindre dès le XVI^e siècle, ne se généralisa qu'au XVIII^e.

Quant au reste, synodes et évêques prescrivirent parfois des registres séparés pour chaque espèce d'inscriptions ; ils spécifièrent le format à adopter ; ils prohibèrent les blancs, les ratures, les feuilles volantes, les ajoutes ; ils exigèrent que les actes fussent rédigés immédiatement après la cérémonie ou du moins sans délai, de la main même du curé et munis de sa signature et de plusieurs autres (parents, parrains, témoins) ; ils ordonnèrent que les registres fussent tenus sous clef, souvent à l'église même, au baptistère ou à la sacristie ; ils insistèrent sur les précautions à prendre pour que le départ ou la mort d'un curé n'entraînassent point leur disparition.

Les archidiacres, les vicaires généraux et les doyens chargés des visites canoniques étaient tenus de vérifier leur présence et leur état de conservation. Les procès-verbaux de ces visites et les visas apposés dans ces registres, parfois par l'évêque en personne, prouvent qu'un contrôle toujours plus consciencieux était exercé sur leur tenue.

Plus d'une fois, ces diverses prescriptions étaient doublées d'une menace de sanctions, spirituelles ou pécuniaires, parfois spécifiées, parfois laissées au jugement de l'évêque.

Ce développement de la législation ecclésiastique concernant les registres paroissiaux peut se mesurer à la place toujours plus grande qu'elle occupe dans les Actes synodaux et les Statuts diocésains. Alors qu'au début, les prescriptions sur cette matière se trouvaient disséminées en quelques articles laconiques, sous les rubriques *De Baptismo, De Matrimonio, De Exsequiis,* elles prirent toujours plus d'ampleur et se trouvèrent parfois groupées en une section spéciale *De Registris*.

La législation concernant les registres de catholicité fut loin d'avoir été parfaitement observée. Bien des curés ont fait preuve de négligence à obtempérer aux prescriptions épiscopales [64]. Même au XVIII^e

---

64. Trois exemples qui en disent long :

Le 12 avr. 1627, un synode tenu à Paris décida qu'à l'avenir les prêtres, parrains et marraines, apposeraient leur signature aux actes de baptême, et il défendit aux clercs de rien raturer sur les registres ni de surcharger aucun nom. Or, le registre même qui contient la copie de cette prescription n'en tint aucun compte. Ratures et surcharges se retrouvent partout jusqu'au XVIII^e siècle. Cfr Berriat Saint Prix, *op. cit.*, pp. 260, 291-292.

En 1569, une *instructio pastoribus* enjoignit aux curés du diocèse de Trèves de tenir des registres B. et M. et spécifia les détails à y mentionner, et une *instructio pro decanis ruralibus* leur prescrivit de contrôler l'existence desdits registres (F. Hüllen, *Die erste tridentinische Visitation im Erzstifte Trier, 1569,* dans *Trierisches Archiv,* t. 9 (1906), pp. 47, 44). Or, trois quarts de siècle plus tard, en 1641, le visiteur diocésain dut rappeler cette obligation au curé de S.-Laurent, la principale paroisse de la ville épiscopale (A. Schüller, *Pfarrvisitationen in der Erzdiözese Trier, ibid.,* t. XIV, 1909, p. 64).

A Tournai, on rencontre des prescriptions depuis 1481 (voir p. 498). Et pourtant, en 1661, il fallut encore rappeler que cette obligation concerne « non solum

siècle, les autorités se plaignirent souvent de l'observation défectueuse des prescriptions concernant la forme extérieure. En particulier, l'interdiction de raturer, de surcharger et de se servir de feuillets détachés était fréquemment transgressée [65]. Avec son éloquence coutumière, l'évêque de Clermont, Massillon, s'exprime comme suit : « Nous avons été, dans nos villes, scandalisés de la négligence de plusieurs curés sur un point aussi essentiel. Les statuts du diocèse, les ordonnances de nos rois, les peines rigoureuses qui y sont portées contre les contrevenants, l'intérêt public même ne les touchent point; les baptêmes, les mariages, les certificats mortuaires, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus sacré et qui fait toute la sûreté de l'état et de la religion, tout cela n'est écrit que sur des feuilles volantes, sans ordre, sans soin, sans précautions... » [66].

Toutefois, à partir du milieu du XVIII[e] siècle, il ne fut plus possible aux curés de se soustraire entièrement à toute obligation; bon gré, mal gré, ils durent s'exécuter. Le nombre de registres conservés jusqu'à nos jours permet de supposer que le nombre de paroisses dénuées de registres de « catholicité » fut très minime.

Bien entendu, ces registres de « catholicité » se limitaient à la seule population catholique, sauf dans les pays où une mesure de l'autorité civile les imposa à la population entière sans distinction de confession [67].

Tout ce développement législatif fut fortement stimulé par les mesures de plus en plus précises édictées par les autorités civiles en matière de « registres curiaux » (voir ci-après, pp. 507-514). Les textes synodaux montrent à l'évidence que, si l'Eglise tenait à ne pas s'inféoder sur ce point au pouvoir séculier [68], elle fit un effort loyal pour

---

Pastoribus ruralibus sed etiam civitatum et oppidorum » (*Summa stat. syn.* [cité à la n. 54], p. 399.

65. Vannérus, (ouvrage cité à la note 21 b), p. 505, mentionne une paroisse du Luxembourg où des actes furent inscrits de 1776 à 1778 sur des versos de documents officiels, sur de petits chiffons et jusque sur un as de pique. Un décret du Conseil de Brabant du 16 nov. 1782 constate que « dans quelques endroits, les actes ne sont écrits que sur des chiffons de papier » (*Recueil des Ordonnances des Pays-Bas Autrichiens,* 3[e] série, t. XII, Bruxelles, 1910, p. 213).

66. Massillon, *Conférences et discours synodaux,* III, 1753, p. 41.

67. En France, après la Révocation de l'Edit de Nantes (1685), pendant la période du « désert », l'état civil des huguenots fut légalement confié aux ministres catholiques.

68. Sur ce point, une déclaration du synode d'Ermland de 1726 est révélatrice : « Peracto Baptismo, per ipsos Parochos, quantum fieri poterit, nomen baptizati, parentum eius ac patrinorum libro metrices (*Matrikeln,* nom sous lequel les reg. par. étaient désignés dans une grande partie de l'Allemagne) inscribantur; quorum testimonio seu literis ortus, ex huiusmodi libris metrices descriptis, et sigillo Ecclesiae, quod Patronum repraesentare debet, munitis, atque subscriptione Parochi vel eiusdem Substituti roboratis, plenam in iudicio et extra fidem adhiberi debere censemus, tanto magis *cum actio qua quaeritur utrum quis legitime natus sit apud ecclesiasticum iudicem competit non civilem, quamvis invidenter proponatur* » (c. VII, dans Hartzheim, *Concil. Germ.,* X, 436 — nous soulignons).

adapter sa législation aux prescriptions civiles et à leurs modifications [69].

b) *Dans les Eglises réformées*

Les Eglises Réformées ne furent pas moins vigilantes que l'Eglise Romaine à exiger de leurs ministres une tenue soigneuse des registres d'état civil [70]. Leur législation en ce domaine eut un caractère hybride, mi-laïque mi-ecclésiastique : résultat de l'étroite union qui régna longtemps dans les pays protestants entre les deux pouvoirs, civil et religieux. Les premières prescriptions furent contemporaines des débuts mêmes de la Réforme : elles apparurent entre 1525 et 1535 dans quelques villes libres allemandes (voir p. 494) et dans plusieurs cantons suisses. Leur but principal était de remédier aux désordres et incertitudes causés par les Anabaptistes.

En Suisse, l'initiative partit de Zurich. Sur une requête de trois pasteurs de la ville, parmi lesquels Zwingli, le conseil municipal prescrivit la tenue de registres B. et M. (30 mai 1526) [71]. Dans le canton de Zurich 21 registres remontent à la vie de Zwingli. Les autres cantons réformés imitèrent de très bonne heure l'exemple de Zurich [72].

A Genève, ce fut Calvin lui-même qui fit adopter une ordonnance (20 nov. 1541) prescrivant d'enregistrer les baptêmes. Elle fut appliquée dès l'année suivante [73].

En Allemagne, le plus ancien texte législatif régional prescrivant la tenue de registres aux baptêmes et aux mariages date de 1533. C'est la *Kirchenordnung* du margrave de Brandebourg-Ansbach, Georges le Pieux [74]. L'année suivante, la *Sakramentsordnung* de Frédéric II de Silésie imposa aux pasteurs l'inscription des baptisés et des com-

---

69. Des efforts et des recommandations en ce sens s'observent surtout en France. Les textes des ordonnances épiscopales ou synodales en témoignent. Leur zèle à urger l'observation des prescriptions officielles est d'ailleurs variable. Certaines se bornent à un rappel général d'avoir à s'y conformer. D'autres insistent nommément sur la dernière ordonnance en la matière ou sur un point particulièrement en souffrance. A partir du XVIII[e] siècle, surtout depuis l'édit royal du 9 avril 1736, le texte même des prescriptions officielles fut plus d'une fois reproduit *ad litteram* en tout ou en partie.

70. Sur les prescriptions du droit des Réformés en général concernant la tenue des reg. d'état civil, voir J. Hennengius Böhmer, *Ius Parochiale*, sect. IV, c. L, § XXX, et Binterim, *op. cit.*, p. 36.

71. E. Egli, *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation*, dans *Zwingliana*, I, Zurich, 1879, n° 982. Résumé de l'évolution de la législation zuricoise, dans Hofer, *op. cit.*, pp. 451-453.

72. Saint-Gall 1527, Berne 1528, Bâle 1529, Schaffhouse 1540, Neuchâtel 1541. Hofer, *op. cit.*, pp. 453-462.

73. Faucher, *op. cit.* (à la note 82), p. 306. Il y eut des reg. D. depuis 1549.

74. Publ. dans A. L. Richter, *Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, t. I, Weimar, 1846, pp. 176-211. L'initiative en revint, semble-t-il, au prédicant luthérien de Nuremberg, Andreas Osiander.

muniants [75]. En Saxe, l'existence de nombreuses séries de registres antérieures à 1550 ne s'explique que par des mesures analogues. Des ordonnances furent promulguées également pour Schweinfurt dès 1543, pour Anhalt-Merseburg en 1545. En 1543, une autre faillit l'être aussi pour Cologne [76].

Après 1550, les prescriptions deviennent très nombreuses [77]. Bien entendu, leur application ne fut pas immédiate et encore moins unanime.

En Angleterre, les mesures prises en 1538 par Thomas Cromwell (voir p. 508) ont un caractère plus officiel que confessionnel. Il en fut de même des mesures subséquentes. La principale initiative prise directement par l'*Established Church* date du synode de Canterbury (25 oct. 1597). Pour faire pièce à une proposition de Lord Burghley prévoyant l'érection d'un *General Register Office,* il y fut prescrit qu'un double de tous les registres devrait être envoyé aux chancelleries diocésaines [78]. Cette prescription fut renforcée et précisée par le canon 70 des *Constitutions and Canons Ecclesiastical* de 1603 [79]. Sauf deux interruptions, sous le protectorat d'Olivier Cromwell et de 1695 à 1705, le régime introduit par cette législation resta en vigueur jusqu'au XIX[e] siècle. Le synode anglican de Dublin de 1634 l'étendit à l'Irlande [80].

Une autre législation, très importante par son rayonnement, fut celle prescrite par le synode des réfugiés continentaux réformés, tenu à Londres en 1550 [81].

---

75. Ordonnance de Liegnitz (10 oct. 1534). Cette ordonnance, ainsi que la plupart des autres dont il est question dans ce paragraphe, sont reproduites dans Richter, *op. cit.*, ou dans E. Sehling, *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts,* 5 vol., Leipzig, 1902-1913.

76. Richter, *op. cit.,* II, p. 48. Projet mis au point par l'archevêque de Cologne, Hermann de Wied, dont les sympathies luthériennes étaient alors très vives. L'évolution de la situation politique, à la suite d'une intervention militaire de Charles-Quint, empêcha son exécution. Cfr Tille, *op. cit.,* (à la note 40), p. 183.

77. Dès avant 1588, on compte 66 ordonnances sur ce sujet dans la seule Eglise luthérienne. Il faut y ajouter celles des communautés calvinistes. Mentionnons parmi les principales celles du duc Christophe de Wurtemberg (1558), du Palatinat (1563), de Hesse-Cassel (1566), du Brunswick-Wolfenbüttel (1569), de l'Electorat de Brandebourg (1573). Voir la liste dans Jacobs, *op. cit.*, pp. 358-359, et dans Schottenloher, t. IV, pp. 346-359. — Au XVII[e] siècle, la série se poursuit : Mecklembourg (1602), Palatinat (1611), Saxe-Cobourg (1626), Magdebourg (1656), Clèves-Mark (1662), Saxe (1662), Lippe (1684). Voir surtout J. J. Moser, *Corpus Iuris Evangelicorum Ecclesiae,* 2 vol., Züllichau, 1737-1738.

78. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae,* t. IV, Londres, 1737, p. 356.

79. Wilkins, *op. cit.,* t. IV, p. 392. Texte reproduit dans Burn, *op. cit.,* pp. 23-25, et Parkinson, *op. cit.,* p. 258.

80. Wilkins, *op. cit.,* t. IV, pp. 505-506.

81. Ce synode prescrivit (c. 13) la confection de reg. B. (Richter, *op. cit.,* II, p. 106). Il eut une grande influence sur la législation des communautés calvinistes continentales.

En France, l'état civil protestant [82], organisé par le premier synode national (mai 1559) pour l'inscription des baptêmes et des mariages, fut confirmé par l'Edit d'Amboise (mars 1563), tout en étant limité aux endroits où le culte protestant était toléré. Ce régime subit par la suite de nombreuses modifications, parallèles aux vicissitudes de la condition juridique des Réformés en France. Il en résulte que les registres de l'état civil protestant français forment une série bien moins complète et moins homogène que leurs congénères catholiques.

En Hollande, les autorités religieuses réformées prirent très rapidement en mains l'organisation d'un état civil.

Déjà les *Wezelsche Artikelen,* du 3 nov. 1568, proclamèrent l'utilité pour l'Eglise et pour l'administration civile d'inscrire « tabulis publicis » les enfants baptisés, les personnes admises à la Cène, les mariés, ainsi que les fidèles qui « meurent dans le Christ après avoir prononcé leur profession à l'Eglise » [83].

Le Synode provincial de Dordrecht (15-28 juin 1574) prescrivit l'inscription des baptêmes, mariages et décès; il décida aussi d'intervenir auprès des autorités civiles pour faire tenir un registre des sépultures par les fossoyeurs [84]. Ainsi s'explique l'existence, en de nombreuses localités hollandaises, d'une double série de registres aux décès, les *grafboeken* et les *lijkregisters,* tenus, les uns par les autorités religieuses de l'église, les autres par celles des cimetières.

Cette législation fut reprise et précisée par les synodes nationaux de Dordrecht (juin 1578), de Middelbourg (janvier 1581), de La Haye (juin-août 1585), par l'*Utrechtsche Kerkenorde* de 1612 et la *Dordtsche Kerkordening* de 1619 et par de nombreux synodes provinciaux [85]. A l'un de ceux-ci (Rotterdam 1581), on spécifia en détail les motifs de cette nouvelle législation. A une série de considérations

---

82. Principales études à consulter : R. Chastanier, *L'état civil des Protestants 1550-1792,* Nîmes, 1922. — B. Faucher, *Les registres de l'état civil protestant en France depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours,* dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes,* t. 84 (1923), pp. 306-346. — Nombreuses monographies dans le *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français.*

83. « Nomina infantium, parentum ac testium, publicis tabulis consignari, tum ecclesiae tum rei publicae conducere in confesso est. Quibus etiam seorsim eorum nomina adscribi poterunt qui post editam in ecclesia confessionem in Christo moriuntur » (c. VI, art. 5). F. L. Rutgers, *Acta der Nederlandsche Synoden der Zestiende Eeuw,* La Haye, 1889, p. 28 (Werken der Marnix-Vereeniging, série I, n. 4). — Pour les mariages, voir c. VII, art. 2 (*ibid.,* p. 31). — La détermination concernant les défunts prouve qu'il n'était encore question que des seuls décédés ayant atteint leur majorité religieuse.

84. Pour ce synode et les suivants, voir Rutgers, *op. cit.*; J. Reitsma et S. D. Van Veen, *Acta der Provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620,* t. II, Groningue, 1893.

85. A mentionner : Rotterdam 1581, Delft 1587, Schiedam 1588, Middelbourg 1591, Kampen 1593, Dokkum 1597, Tholen 1602, La Brielle 1603, Rotterdam 1605, Gorkum 1606, Franeker 1609, Harlingen 1610, Dokkum 1611, Leeuwarden 1612, Gouda 1620.

de nature religieuse, le synode ajoute que l'enregistrement des baptêmes aiderait à prouver l'âge des enfants, le nom de leurs parents et leur nationalité, toutes choses utiles à connaître dans les affaires civiles [86].

La ville d'Utrecht connaissait au XVIII[e] siècle, en matière d'inscription de registres, un régime spécial dont il ne semble pas avoir existé d'équivalent. Les baptêmes étaient inscrits dans chaque paroisse par le sacristain du lieu dans un *Kladboek* ou brouillon. Mais le sacristain de l'église principale tenait copie de tous les baptêmes administrés en ville. Ces baptêmes étaient notés sur des fiches, lesquelles, après avoir été collationnées avec les brouillons originaux, étaient collées dans le *Groote doopregister* [87].

En Hollande et Zélande, l'existence de nombreuses sectes protestantes fut cause de variétés multiples dans les séries de registres; cette variété s'accrut encore à cause des communautés d'immigrants formant des groupes linguistiques distincts [88].

Quelque étrange que cela paraisse, les Pays-Bas Méridionaux ont possédé eux aussi un état civil protestant, limité, il est vrai, aux ressortissants de nationalité étrangère : garnisons hollandaises de la Barrière, commerçants hollandais ou genevois résidant dans les villes principales. Il y en eut à Anvers dès 1671, à Bruxelles depuis 1761 [89].

Ainsi donc, tant en pays catholique qu'en pays protestant, ce sont des documents de nature essentiellement ecclésiastique qui constituent notre unique source de renseignements concernant le mouvement naturel de la population pendant toute la durée de l'époque moderne.

Situation paradoxale, à première vue. Moins paradoxale, si l'on songe tout d'abord que les Eglises étaient les seules institutions disposant de rouages périphériques suffisamment nombreux pour opérer un pareil relevé local et courant; disposant aussi d'un prestige et d'une confiance suffisante pour pénétrer ainsi à toute heure dans la vie familiale de nos ancêtres. Si l'on songe ensuite que les autorités civiles ne se désintéressèrent pas du tout de ces relevés, mais que, tout en préférant pour de justes motifs en laisser la charge aux curés ou aux pasteurs, elles intervinrent par une législation de plus en plus précise et qui, dans l'ensemble, ne se heurta à aucune opposition systématique de la part des Eglises.

---

86. Reitsma et Van Veen, *op. cit.*, II, p. 195 : « opdat het ouderdom der kynderen, de namen heurer ouders ende heur borgerrecht, alles tot civilen saecken diende, uut de opschrijvinge der gedoopte kynderen bewezen moge werden ».

87. S. Muller, *De overneming der oude kerkregisters door de ambtenaars van den burgerlijken stand en hare rechtsgevolgen,* dans *Nederlandsch Archievenblad,* 17[e] année (1908-09), pp. 31 sq. Ordonnances des 14-12-1739 et 13-8-1764.

88. Ainsi, Gouda possède quatre séries distinctes (Eglise réformée, Eglise Wallonne, Luthériens et Catholiques); Zierikzee cinq (les précédentes, plus les Baptistes); Dordrecht sept (les mêmes, plus l'Eglise Ecossaise et les Vieux Catholiques); Haarlem six (les cinq premières, plus la *Remonstrantsche Kerk*).

89. Arnould, *Aux sources,* p. 1318.

Un des motifs de cette intervention du pouvoir civil provenait du désir d'assurer un état civil légal aux minorités religieuses. L'expédient qui consistait à les contraindre à s'inscrire chez des ministres d'une religion différente de la leur était souvent tracassier et illusoire. Il fallut plus d'une fois y suppléer par un embryon d'état civil gouvernemental.

c) *Réglementation officielle*

Dans plusieurs villes d'Italie, un état civil fut organisé depuis une date très ancienne. On a signalé plus haut les « *registri della Biccherna* » de Sienne, qui remontent à 1387. A Bologne, une copie des inscriptions paroissiales devait être remise aux autorités civiles depuis 1456. Le but en était explicitement spécifié [90]. On retrouve une organisation analogue à Milan depuis 1452, à Modène depuis 1554 et 1558, à Vérone depuis 1626. A Venise, il existait depuis le XVI[e] siècle un double enregistrement officiel parfaitement organisé : l'un pour les naissances et les mariages, l'autre pour les décès et depuis 1620 pour les baptêmes [91].

Au nord des Alpes, on l'a vu, plusieurs villes libres allemandes et les cantons suisses passés à la Réforme ont possédé de bonne heure une réglementation officielle prescrite par les autorités civiles, mais dont l'exécution incombait aux pasteurs (voir pp. 494, 504). A Vienne, un bureau communal pour l'enregistrement des décès fonctionna certainement depuis 1607.

Sur le plan national, la première législation officielle gouvernementale en cette matière fut édictée en Angleterre, en 1538. Inspirée par Thomas Cromwell, elle ordonnait que « dans toutes les églises, un livre ou registre fût tenu contenant l'inscription de la date de tout mariage, baptême et sépulture ayant eu lieu dans la paroisse ». Des dispositions plus minutieuses que partout ailleurs visaient à assurer la conservation de ces documents et la régularité des inscriptions qui devaient contenir tous les renseignements d'identité nécessaires [92].

90. « Ut veritas aetatum et natalium et mortis cuiuslibet incolae... faciliter haberi possit, cum fuerit expediens; et ad relevandum litigantes ab oneribus et difficultatibus probationum earum... et ut facilius incrementum... populi huius civitatis percipi possit ». *Statuta civilia civitatis Bononiae*, c. 102, anno 1456, Bologne, 1532. Nous citons d'après R a s i, *op. cit.*, p. 479.

91. A Venise, l'enregistrement officiel des naissances et des mariages ne concernait originairement que les seuls membres de la noblesse. Le motif était de pouvoir prouver sur documents irréfutables la légitimité légale de tous les vénitiens nobles de sexe masculin, ceux-ci étant seuls admis à faire partie du Grand Conseil. — La limitation de certains privilèges civils aux seuls *cittadini* entraîna une mesure analogue en leur faveur. — Quant aux décès leur enregistrement fut motivé par des raisons de santé publique. Voir D. B e l t r a m i, *Storia della popolazione di Venezia dalla fine del secolo XVI alla caduta della Repubblica*, Padoue, 1954, pp. 13-22.

92. Ce registre devait être déposé dans un coffre à deux clefs, dont l'une était confiée au ministre du culte et l'autre aux *churchwardens*. Tous les dimanches, immédiatement après la prière du matin ou du soir, le registre devait être extrait

Cette réglementation fut précisée en 1547 sous Edouard VI. Lors de la Restauration catholique, le cardinal Pole la reprit en 1557, en l'adaptant aux préoccupations canoniques. Elle fut encore mise au point au début du règne d'Elisabeth [93], puis en 1597 et en 1603, par les autorités de l'*Established Church* (cfr p. 505), enfin en 1644 grâce à une initiative de la Chambre des Communes [94].

Sous la dictature d'Olivier Cromwell, le *Barbones Act,* du 24 août 1653 [95], remplaça la législation en vigueur par un état civil laïque. La tenue des registres fut confiée à des *Registrars,* fonctionnaires choisis par les paroissiens. Ce régime fut étendu peu après à l'Ecosse [96] et à l'Irlande.

Après la Restauration des Stuarts, les mesures prises par le Protecteur tombèrent en désuétude, sans toutefois avoir été abrogées.

La loi anglaise intervint une nouvelle fois en matière de registres par un acte de 1694 destiné à couvrir les frais exceptionnels occasionnés par le financement de la guerre contre la France. Cet acte, conçu pour un terme de cinq ans, fut prorogé pour un deuxième terme de même durée [97].

Outre les registres paroissiaux, il existait aussi dans plusieurs villes anglaises, spécialement à Londres, un enregistrement laïque organisé : ce sont les célèbres *Bills of Mortality,* dont la tenue était confiée à la *Company of Parish Clerks* [98].

---

du coffre et le pasteur devait y faire les inscriptions se rapportant à la semaine écoulée. Pour chaque omission, la partie en faute paierait 3 sh. 4 d. au profit de l'église. Cfr Burn (*Registrum*), 17-18.

93. Outre les questions habituelles, on demanda d'indiquer le nombre de personnes mises à mort pour la cause de la religion (il s'agit des exécutions ordonnées sous Marie Tudor) et de répartir ces personnes décédées depuis la Saint Jean-Baptiste 1558 en trois groupes : hommes, femmes, garçons (Wilkins, *Concilia,* IV, 189-191; Burn, *op. cit.,* 19-20).

94. Conformément à un vœu exprimé aux Communes (*Journ. of the House of Commons,* III, 715), l'ordonnance remplaçant le *Book of Common Prayer* par le *Directory of Public Worship* ajouta aux prescriptions anciennes l'obligation de mentionner : les noms des enfants baptisés et de leurs parents, la date de la naissance et du baptême; les noms des nouveaux époux et la date du mariage; les noms des décédés, la date de leur mort et de leur enterrement. Cfr Burn, *op. cit.,* p. 25.

95. Texte dans Burn, *op. cit.,* pp. 26-29.

96. En Ecosse, une ordonnance du *Privy Council,* du 10 déc. 1616, avait rendu obligatoire l'inscription, dans un *« famous book and register »,* des baptêmes, mariages et décès. Cité par Burn, *op. cit.,* p. 215.

97. Il établissait une taxe spéciale sur chaque naissance, mariage et sépulture à l'occasion de leur enregistrement. La taxe uniforme était de 2 s. par naissance, 2 s. 6 d. par mariage et 4 s. par sépulture, plus des suppléments considérables d'après le degré de noblesse ou d'aisance des intéressés. Toute preuve de fraude ou de mauvaise volonté était punie de l'amende considérable de 100 livres. Des mesures furent prises pour éviter fraudes et négligences; pourtant une amnistie fiscale dut être accordée aux pasteurs pour les amendes encourues. — En 1783, une taxe analogue fut imposée, mais seulement de 3 d. par inscription.

98. Voir dans notre *Introduction,* t. I, p. 192 sq., une brève esquisse de leur histoire.

Si le caractère principalement laïque de la législation anglaise inaugurée par Thomas Cromwell peut prêter à discussion, il apparaît incontestable en France avec l'*Ordonnance de Villers-Cotterêts* de François Ier (août 1539). Celle-ci prescrivit la tenue de registres B., « qui contiendront le temps et l'heure de la nativité », et de registres D. pour les détenteurs de bénéfices, « qui fera foy pour la preuve du temps de la mort ». Tous les ans, ces registres devaient être déposés aux greffes des baillages ou sénéchaussées [99].

L'Ordonnance de Blois (1579), sous Henri III, étendit cette prescription à tous les décès ainsi qu'aux mariages ; elle précisa les détails à mentionner : noms du baptisé, de ses parents, parrain et marraine ; noms, domicile et profession des époux ; date du décès. Elle rappela aussi l'obligation du dépôt annuel [100].

Ce dernier rappel fut vain, puisqu'il fallut y revenir encore en 1595 et en 1629, les curés ne voulant pas se dessaisir de leurs registres [101]. D'autres rappels eurent pour but de remédier à diverses négligences [102].

Il fallut attendre l'Ordonnance de Saint-Germain-en-Laye (avril 1667) [103], l'institution éphémère des « greffiers-gardes-conservateurs » des registres (1691-1710), celle des contrôleurs des registres (1705-1710), la déclaration du 9 avril 1736 [104] et l'arrêt du conseil royal de

99. *Ordonnance pour la réformation de la justice et l'abréviation des procès,* art. 50 à 54 (*Recueil d'édits,* I, p. 189 sq.). — Voir un commentaire de cette ordonnance par un juriste de l'époque et un exposé de la manière dont elle était observée *de facto,* dans Pierre Rebuffi, *Commentaria in Constitutiones seu ordinationes regias,* composé en 1550, publ. à Lyon, 1599, pp. 529-530.

100. Ordonnance de Blois, art. 40 et 181 (*Recueil d'Edits,* I, p. 599).

101. Les remontrances présentées aux assemblées du clergé avant et après cette date « sur ce que l'on tourmente les curés et les vicaires perpétuels, pour leur faire remettre les extraits des baptêmes, des mariages et des enterrements dans les greffes des juges et officiers royaux » montrent que ces ordonnances successives se heurtaient à une mauvaise volonté presque générale (cfr *Collection des procès-verbaux des Assemblées du clergé,* II, p. 749; III, p. 381; V, p. 78). Il semble certain que cette ordonnance de 1667 elle-même ne fut presque nulle part suivie d'effet. C'est seulement à partir de 1736 que l'on trouve, en grand nombre, la double série parallèle des registres, conservée, l'une aux archives communales, l'autre aux archives départementales. Galabert (*Registres paroissiaux,* cité note 12), p. 120.

102. Ex. : Un arrêt du Parlement de Paris, 8 févr. 1663, prescrit à tous curés de ne laisser aucune feuille blanche dans les registres, à peine de 2000 livres d'amende.

103. L'Ordonnance de Saint-Germain-en-Laye spécifiait les détails que devait renfermer chaque inscription (en particulier, le jour de la naissance et du décès), les signatures dont elles devaient être munies, l'obligation de les noter dans un même registre-minute et d'en recopier un double sous forme de grosse pour être déposé au greffe. Cfr *Ordonnance de Louis XIV... donnée à Saint-Germain-en-Laye au mois d'avril 1667,* titre XX, art. 7-14; texte et commentaire dans J. A. Sallé, *L'esprit des ordonnances de Louis XIV,* I, Paris, 1755, pp. 216, 237.

104. Les principales dispositions nouvelles introduites par cette déclaration concernent la signature du curé (art. 4, 7) ; le rappel de l'inscription obligatoire de tous les décès, y compris ceux des enfants (art. 10) ; l'interdiction de se servir de feuilles volantes (art. 9) ; la licéité de se servir de trois séries de reg. séparément pour les B., les M. et les D. (art. 16) ; et surtout l'obligation d'en avoir deux exemplaires, tenus, rédigés et signés tous deux au jour le jour (art. 1-3). Texte et commentaires dans J. A. Sallé, *L'esprit des ordonnances et des princi-*

1746, pour voir en France une législation complète en la matière [105].

Cette législation fut couronnée en 1772, quand l'abbé Terray, contrôleur-général des finances, chargea tous les intendants de se faire remettre par les greffes et de lui fournir tous les ans un état des naissances, mariages et décès. Cet ordre fut exécuté et, depuis lors jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, le ministre put fournir au roi le tableau annuel du mouvement de la population du Royaume par généralité.

L'état civil laïque introduit par la Révolution (20 sept. 1792) [106] consista surtout en une modification des rouages exécutifs : remplacement des curés par les autorités municipales. Pour le reste, on s'inspira largement des Ordonnances de 1667 et de 1736.

Les pouvoirs publics intervinrent plus efficacement encore dans l'organisation de l'état civil des dissidents. Déjà l'*Edit d'Amboise* (1563) avait confié aux juges locaux la tenue de registres pour les huguenots, dans les régions où ceux-ci vivaient dispersés. Dans la suite, l'emprise gouvernementale s'affirma davantage. Partout l'état civil protestant fut légalement interrompu depuis la Révocation de l'Edit de Nantes (1685) jusqu'à l'édit de 1787 instituant pour les huguenots un état civil laïque [107].

---

paux édits de Louis XV, en matière civile, criminelle et bénéficiale, Paris, 1771, pp. 540-547.

105. Cette modification imposa l'usage de deux reg. seulement : l'un pour les B. et les M. ; l'autre pour les D.

106. La meilleure étude sur les rétroactes de la laïcisation de l'état civil en France est celle d'un spécialiste en histoire de la Révolution : A. Aulard, *Les origines de la Séparation des Eglises et de l'Etat. La laïcisation de l'état civil,* dans *La Révolution française,* t. 49 (1905/2), pp. 289-315.

Parmi les doléances figurant dans les Cahiers de 1789, on retrouve souvent la plainte contre la mauvaise tenue des reg. par. mais aucune ne suggère une mesure de laïcisation. Celle-ci fut proposée pour la première fois en décembre 1790 dans un rapport de Durand de Maillane au Comité Ecclésiastique. D'autre part, la Constitution civile du clergé eut pour effet de diviser les catholiques de France en deux groupes irréductiblement hostiles, les adversaires du régime nouveau se refusant avec obstination à recourir aux curés « jureurs » pour l'administration des sacrements. La législation ayant prévu, depuis 1787, l'organisation d'un état civil laïque pour les non-catholiques, l'évêque de Langres, Mgr de la Luzerne, un insermenté, demanda que les fidèles, partisans des insermentés, pussent recourir eux aussi à cet état civil. L'instruction du 15 mars 1791 lui donna satisfaction. Mais il ne semble pas qu'elle ait été appliquée. De nombreux catholiques vécurent donc en marge de tout état civil. Pour y remédier, le maire de Paris, Bailly, présenta une pétition à la Constituante (14 mai 1791). Après plusieurs débats et ajournements, la laïcisation fut décidée en principe (27 août) et la constitution du 3 sept. ordonna de l'établir. L'affaire traîna encore, mais un conflit survenu en Alsace hâta le dénouement. Un marchand de Strasbourg, nommé Mühe, ayant fait baptiser ses deux enfants par un prêtre insermenté et lesdits enfants étant venus à mourir, l'évêque constitutionnel de la ville, Brendel, défendit de les enterrer religieusement. Le directoire du Bas-Rhin, saisi de cette affaire, en référa à l'Assemblée Nationale (3 mars 1792) en insistant sur la nécessité de séparer l'état civil des cérémonies religieuses. D'où la mesure du 20 septembre. Cfr Brauner, *op. cit.,* p. 370.

Sur les modalités de l'introduction de l'état civil laïque par les autorités révolutionnaires, voir notre *Introduction,* t. II, pp. 249 sq.

107. Le point de départ de cette législation nouvelle aurait été un projet ano-

Dans plusieurs états d'Italie et, semble-t-il, au Portugal, le pouvoir civil s'intéressa de fort bonne heure aux questions d'état civil. A Venise, dès le XIV^e siècle, le *Magistrato della Sanità* fut chargé de surveiller les mouvements de la population, spécialement la mortalité. A partir de 1624, à l'occasion des recensements quinquennaux, on établissait également dans un livre spécial le bilan des naissances et des décès. En Savoie, on adopta dès le XVI^e siècle la coutume de rédiger un duplicata des registres paroissiaux à l'intention de l'administration civile et, par son ordonnance du 28 avril 1663 « pour l'enregistrement des naissances et des décès des créatures humaines », le duc Victor-Amédée I^er spécifia les détails qu'il faudrait relever à l'avenir. En Lombardo-Vénétie, les ordonnances gouvernementales de 1771-1773 reconnurent aux registres paroissiaux une valeur légale officielle.

Même souci des autorités civiles dans les pays d'Europe centrale. Le Wurtemberg fut gratifié en ce domaine d'une belle série d'ordonnances, toujours plus détaillées, depuis celle de 1558, prescrite par le duc Christophe (voir n. 77), jusqu'au rescrit général du 6 février 1766.

Deux points surtout firent l'objet de la vigilance des gouvernements : l'inspection périodique des registres et la communication annuelle aux autorités compétentes, soit de la statistique du mouvement de la population, soit d'une copie conforme des registres courants. Des mesures furent imposées dans ce but en Prusse, depuis 1684; à Brême, depuis 1700; en Schleswig-Holstein, depuis 1735; à Hambourg, depuis 1749; en Lorraine, depuis 1764; au Palatinat, en 1769; à Juliers, la même année; au Mecklembourg, depuis 1784.

Même dans les principautés ecclésiastiques, les ordonnances en la matière acquirent au cours du XVIII^e siècle un caractère plus laïque que religieux. Ainsi, la célèbre ordonnance de Cologne du 27 févr. 1779 fut promulguée, non pour le diocèse, mais pour le territoire de la principauté [108].

En Autriche, les premières mesures gouvernementales importantes concernant les registres furent prises sous Marie-Thérèse. La réglementation systématique fut organisée sous Joseph II par la patente du 20 févr. 1784 [109].

---

nyme intitulé « *Sur les moyens de traiter les protestants français comme des hommes sans nuire à la religion catholique* » par M. XXX, Docteur en droit de la faculté de Cahors en Quercy, publié à Londres en 1781.

108. Tille, *op. cit.*, pp. 191-196. — Schollen, *op. cit.*, p. 196. L'inscription des B.M.D. devra y être faite dans trois registres et en deux exemplaires séparés, d'après un formulaire prescrit. De son côté, le sacristain tiendra un registre qui sera collationné avec celui du curé. Mesure analogue à Trèves (11 déc. 1786). Mais les doubles devront y être envoyés au vicaire-général du diocèse (Jacobs, *art. cit.*, p. 364).

109. Chaque curé doit tenir trois registres soumis au double contrôle des autorités diocésaines et civiles. En principe, seuls les registres tenus par les

Les Provinces-Unies connurent aussi un état civil laïque, du moins pour ce qui regarde les mariages et les enterrements.

En ce qui concerne les mariages, l'initiative vint du magistrat de Delft en 1575. La Haye, Rotterdam et Schiedam suivirent en 1576. Le régime inauguré à Delft fut étendu à toute la Hollande par la *Politique Ordonnantie* des Etats de cette province (1er avril 1580). Il fut adopté peu après par les Etats d'Utrecht et, le 18 mars 1656, un *Echtreglement* l'imposa à l'ensemble des Provinces-Unies. Cette législation reconnaissait deux formes de célébrations matrimoniales : soit devant le pasteur pour les adeptes de l'Eglise réformée, soit devant les échevins communaux pour les autres.

Depuis cette époque, chaque localité hollandaise importante possède donc, en principe, une double série de registres matrimoniaux. La série laïque est parfois plus complète et plus ancienne que l'autre.

En ce qui concerne les décès, un placard du 22 juin 1695 ordonna aux fossoyeurs de fournir une liste hebdomadaire des morts aux secrétaires communaux, pour éviter les fraudes dans le payement du *20e penning* sur les héritages en ligne ascendante et collatérale.

Dans les Pays-Bas Méridionaux, après plusieurs interventions législatives de caractère discuté ou de portée limitée, dirigées surtout, semble-t-il, contre les Anabaptistes, le texte décisif et complet, établissant une reconnaissance civile des registres paroissiaux, fut celui de l'*Edit perpétuel des Archiducs, pour la meilleure direction des affaires de la justice,* signé à Mariemont le 12 juillet 1611.

L'article 20 de cet édit présuppose l'existence de la triple série de registres et en impose la transcription à un ou deux exemplaires, suivant qu'il s'agit d'une ville ou d'un village. Les originaux et les doubles feront foi en justice [110].

Faute de sanctions prévues, ces prescriptions furent très mal obser-

curés catholiques ont une valeur officiellement reconnue. Des dispositions spéciales concernent l'état civil des autres confessions religieuses (israélites, « orthodoxes », grecs-uniates, protestants). Cfr Schmid, *op. cit.*, pp. 415-417.

110. *Placcaerten... van Brabandt,* IV, Bruxelles, 1724, pp. 517-518.

Article XX : « Et comme souventes fois surviennent des difficultez sur la preuve de l'âge, temps de mariage et trespas des personnes, soit pour promotion aux ordres sacrez, provision de bénéfices ou estats séculiers, restitutions en entier et autres cas semblables, avons ordonné et ordonnons aux eschevins et autres gens de loy, tant des villes que des villages, que par chacun an, ils lèvent doubles autenticques des registres des baptesmes, mariages et sépultures que chacun curé desdits lieux aura tenu de ceux advenus en sa paroisse durant le dit an, que le dit curé sera tenu leur administrer et que d'iceux ils en facent seure garde en leurs archives; voulans en outre que les gens de loy des villages fassent faire un double deuxième desdits registres, et les envoyent au greffe des villes, bailliages, chastellenies, gouvernances et autres sièges supérieurs de leur ressort, pour y être conservez; le tout à peine arbitraire contre ceux qui en seront défaillans. Si ordonnons qu'auxdits registres et aux doubles d'iceux ainsi levez et gardez soit adjoustée pleine foy, sans que soit besoin aux parties d'en faire autre preuve ». — A. Anselmo, *Commentaria ad perpetuum edictum...*, Anvers, 1666, pp. 143-148.

vées [111], ce qui nécessita plusieurs interventions officielles, tout aussi inefficaces.

Une première ordonnance de Marie-Thérèse, le 6 mars 1754, se fit plus précise : à la fin de chaque année, un registre en blanc devait être fourni aux curés, lesquels avaient six semaines pour y transcrire les inscriptions de l'année écoulée [112].

Elle ne put venir à bout de l'inertie et du mauvais vouloir. Mais, le 6 août 1778, un nouvel édit prescrivit une réglementation complète en 24 articles, mentionnant tous les détails que les registres devaient contenir ; obligeant les curés à les tenir en double constamment à jour et à en déposer un, tous les ans, au greffe du conseil provincial ; prévoyant une gratification de deux liards par acte inscrit ; réclamant, de la part de tous les greffiers, l'envoi annuel d'une liste de tous les registres reçus, aux fins de contrôle, et, de la part des curés, la liste de tous les registres antérieurs se trouvant en leur possession, afin de pouvoir éventuellement ordonner leur remise [113].

Dans la Principauté de Liège, les registres paroissiaux firent l'objet de statuts pour les archidiaconés de Hesbaye, de Hainaut, de Condroz et de Campine.

Une ordonnance à caractère général fut édictée à Seraing, le 18 novembre 1769 [114]. Elle contenait l'indication des détails à inscrire ; l'obligation de tenir un double registre ; le caractère officiel reconnu aux documents et aux extraits que le curé en donnera ; le formulaire légal à employer ; la manière d'inscrire les enfants illégitimes et le cas où leur père pourra y être consigné. A Stavelot-Malmédy, une ordonnance semblable remonte à 1784. La condition juridique spéciale de Maastricht eut aussi son contre-coup sur la législation des registres paroissiaux [115].

Cette immixtion toujours plus fréquente et plus généralisée du pouvoir civil dans la tenue des registres paroissiaux faisait prévoir le jour prochain où, sous l'influence des principes de la Révolution, l'état civil serait enlevé à l'Eglise et confié à des fonctionnaires laïques.

Roger MOLS, S. J.

---

111. Vannérus, *Registres paroissiaux*, p. 502, note 1, déclare n'avoir connaissance de doubles tenus en vertu de l'Edit perpétuel que pour la seule ville de Malines. — Flament, *Burgerlijke stand*, p. 509, est d'accord : « Het is mij nooit en nergens gebleken dat er eenig gevolg gegeven is aan dit artikel ».

112. *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas Autrichiens*, 3e série, t. VII, Bruxelles, 1890, p. 291-292.

113. *Op. cit.*, 3e série, t. XI, Bruxelles, 1905, pp. 293-296.

114. M.-L. Polain, *Recueil des Ordonnances de la Principauté de Liège*, 3e série, 2e vol., Bruxelles, 1860, pp. 331-339, 597-598.

115. Les registres B. durent mentionner si le nouveau baptisé est de nationalité brabançonne ou liégeoise (Recès du 13 septembre 1664-12 mars 1665, 2e ch., art. 5, texte dans Flament, *op. cit.*, p. 560).

Protestantisme américain 1955

Un diagnostic

Un célèbre pasteur de Boston s'adressait récemment à une assemblée de jeunes chrétiens américains. Pour leur donner une idée panoramique de l'évolution récente du christianisme, il n'hésita pas à affirmer : il y a deux générations, les gens pensaient que le christianisme était un ensemble de croyances, un corps de doctrine : divinité du Christ, naissance virginale de Jésus, inspiration de la Bible, résurrection des corps, etc. La génération qui nous précède estimait que l'essentiel de la religion était une série de règlements : ne pas boire d'alcool, ne pas manger de viande le vendredi, aller à l'église le dimanche, lire la Bible, etc. Maintenant, ajouta-t-il, nous savons que le christianisme est une affaire d'attitude : l'important est d'avoir à propos des questions économiques, raciales, sociales, internationales une conscience avertie et délicate.

Tout le monde semblait d'accord : la conception la plus récente devait être la plus vraie.

Ce tableau brossé à trop larges traits serait celui du protestantisme américain du milieu de ce siècle.

A l'observateur averti, cependant, une première impression de diversité, d'éparpillement cause une déroutante perplexité : grandes traditions protestantes, morcelées en plusieurs dénominations, efflorescence de sectes ; 256 églises ou groupes religieux se partagent l'allégeance des protestants aux Etats-Unis. Devant ce disparate le jugement se prend à hésiter.

On se demande si c'est possible, même en sacrifiant des nuances et des cas particuliers, de définir l'état de ce protestantisme, de discerner ses ombres et ses lumières, ses faiblesses et aussi les éléments d'un renouveau que l'on proclame de tous côtés [1].

Bibliographie sommaire. *Quelques livres de base sur le protestantisme américain :* Clark, Elmer T., *The Small Sects in America,* Nashville, Tenn. Rev. Ed. 1949 ; Drummond, Andrew L., *Story of American Protestantism,* Edinburgh, 1949 ; Fry, C. Luther, *The U.S. looks at its churches,* New York, 1930 ; Niebuhr, H. Richard, *The social sources of Denominationalism,* New York, 1929 ; Sperry, Willard L., *Religion in America,* Cambridge, 1945 ; Sweet, William Warren, *The Story of Religion in America,* New York, 1939 ; Id., *Revivalism in America,* New York, 1944 ; Id., *The American Churches,* London, 1947.

Les principales revues consultées sont : *Christendom, Religion in Life, Christian Century, The Living Church.*

1. Sauf une exception soigneusement indiquée, on n'apportera ici que des dia-

*
* *

Le XX[e] siècle s'ouvrit sous le signe de l'optimisme et de la confiance : les « triomphes du XIX[e] siècle » inspiraient un dynamisme exaltant. Geste typique de cette mentalité : un périodique protestant changea de nom en 1901 et, pour refléter un état d'esprit, s'intitula « The Christian Century ».

Que reste-t-il aujourd'hui de cette mentalité? Après deux guerres mondiales, en plein âge atomique, l'homme — même l'homme américain — se sent inquiet, menacé; il est bien plus impressionné par les problèmes à affronter que par les résultats obtenus. Plus de rythme d'exaltation! En 1951, Eisenhower, alors président de Columbia, disait qu'il ne manquait pas une occasion d'inculquer le courage et la confiance aux jeunes américains; ils avaient trop tendance à se décourager et à se montrer pessimistes. Et cette défaillance se manifeste sur tous les plans : l'américain de 1950 n'échappe pas à l'impression que politiquement, économiquement et moralement il n'est pas capable de dominer des situations qu'il ne contrôle plus : il se sent devenir un nain lui qui, au début du siècle, avait toute l'assurance d'un géant.

Le sentiment d'un recul affecte aussi ceux qui jugent la mentalité et la pratique sur le plan religieux. Certes, l'Amérique est encore, d'une certaine manière, une nation chrétienne; l'athéisme dogmatique y est un phénomène fort rare. L'américain moyen garde une foi sincère en l'existence de Dieu, d'un Dieu auteur du monde et qui dirige ses destinées. Non seulement les Eglises comptent de nombreux millions de membres, mais le nombre d'adeptes augmente considérablement. La plupart des Eglises, transplantées, anciennement ou plus récemment, d'Europe, ont connu là-bas un regain de vitalité et d'efflorescence. La fréquentation des temples le dimanche n'étant pas ou n'étant plus une obligation chez la plupart des protestants, la pratique dominicale est à vrai dire peu régulière mais son irrégularité n'est pas excessivement significative. Car même sans la pratique, un esprit demeure. Il y a dans cette religion diffuse un reste de tradition chrétienne, la manifestation d'une conscience soucieuse d'intégrité personnelle et d'un certain moralisme. La fameuse et démocratique « American way of life », là où elle n'est pas complètement paganisée, est encore en fait un produit du christianisme. A tout prendre, donc, l'image superficielle de l'Amérique est encore certainement chrétienne.

Pourtant, au jugement de nombreux protestants américains, l'influence protestante a beaucoup perdu au cours des cinquante dernières années. Paul Hutchinson, éditeur du *Christian Century* en décrit

---

gnostics, des informations, des critiques, fournis par des autorités et des compétences américaines protestantes.

quelques symptômes [2]. Par exemple, le fait qu'au début de ce siècle la presse protestante ait été un des plus puissants facteurs de l'opinion publique en Amérique est devenu actuellement un phénomène à peine croyable. D'autres signes ne sont pas moins nets. Ainsi, beaucoup de collèges universitaires affiliés à des Eglises, ou bien ont perdu de leur importance, ou bien, pour la conserver, ont dû mettre en veilleuse leur caractère confessionnel ou bien y renoncer. Les œuvres caritatives sont de plus en plus évincées par des organisations similaires alimentées par les deniers publics. La plupart des églises urbaines ont perdu une bonne partie de leur influence sociale. Enfin l'influence protestante sur les affaires publiques a elle aussi beaucoup diminué.

Mais le caractère alarmant de cette situation de fait n'est encore rien par rapport à l'amoindrissement que l'on enregistre dans le domaine de la foi proprement dite. Théodore Wedel, théologien anglican connu dans les milieux oecuméniques, porte sur le contenu du protestantisme américain un jugement pénétrant [3]. Il accorde lui aussi que les Etats-Unis sont encore au moins nominalement chrétiens, mais il est effrayé par les fondements fragiles de ce christianisme. Derrière les apparences, et en dehors d'un petit nombre de théologiens professionnels, on ne rencontre que le vide. Toute la doctrine de l'Evangile est réduite à la charité, ce qui n'est pas criticable de soi, sauf si l'on songe que cette charité n'est que l'expression altruiste de la fameuse « Règle d'or » : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît ». Humanitarisme social entouré tout au plus d'un vague halo de réminiscences chrétiennes ! Tout le reste — ou à peu près — est englouti dans la brume de l'ignorance religieuse. Demandez à l'homme de la rue de définir ses croyances ; rarement il se référera à son catéchisme, son credo ou sa confession de foi ; les hymnes qui dans son culte ont une telle importance, il est bien incapable d'en expliquer le contenu. Enfin il connaît probablement mieux Shakespeare et certainement davantage le Reader's Digest que la Bible.

Le christianisme protestant américain est donc en train de devenir un christianisme coupé de ses racines, ignorant, et que cette ignorance, dans l'ensemble, ne préoccupe pas. Le mot même de « théologie » est suspect et ce christianisme sans théologie relègue Dieu à l'arrière-plan. Car Dieu n'est plus l'acteur principal du salut ; le premier rôle revient à l'homme et à son effort moral. Un moralisme humaniste a remplacé la révélation au centre du christianisme. Voilà pourquoi sans doute beaucoup de dénominations américaines semblent avoir retourné le concept même de religion. Tandis qu'au cœur même de la

2. *Religion in Life,* Spring 1951, pp. 192-193.
3. Th. Wedel, *The Christianity of Main Streit,* 1952, ch. I et II.

religion il y a le souci de savoir comment le vrai Dieu entend être servi ; au fond de l'âme protestante américaine on trouve surtout la préoccupation de satisfaire les aspirations religieuses de l'homme contemporain.

Cette absence de contenu religieux se manifeste de bien des manières. On a demandé par exemple à bon nombre de personnalités américaines d'écrire un essai sur leurs croyances. Ces essais ont été réunis en volumes « *This I believe* » ; ils manifestent, dans l'ensemble, une imprécision et une pauvreté d'idées déconcertantes. Ou encore trente personnalités éminentes ont dressé la liste des cent événements les plus importants de l'histoire universelle. Pour eux la première place revient à la découverte de l'Amérique, la naissance du Christ n'obtient que la 14e place.

La plupart des études réfléchies (livres et articles) sur le protestantisme américain font des diagnostics identiques, quand elles veulent donner une vue d'ensemble, qui doit fatalement laisser de côté un certain nombre d'exceptions.

Pour clôturer ce bilan négatif, citons un dernier témoignage, celui d'un auteur américain, juif celui-ci, qui, dans un livre tout récent, donne encore la même appréciation. Will Herberg [4] signale d'une part un regain d'intérêt pour la religion mais décèle d'autre part les mêmes défauts et carences : beaucoup d'ignorance religieuse, peu d'engagement et une compréhension très superficielle. Chez beaucoup d'américains le christianisme n'est presque plus que la divinisation de l'« American way of life » et encore sans fanatisme. Le culte, l'hymnologie, le sermon, la prière improvisée, tout cela est déformé pour satisfaire un instinct religieux d'hommes chez qui la sentimentalité a pris trop de place.

Dans bien des cas donc l'affirmation du pasteur de Boston, citée au début de cet article, ne paraît pas fausse : le christianisme se réduit au rêve d'un monde fraternel et pacifique, établi sur le respect de l'individu ; mais ce rêve lui-même se sépare de plus en plus de sa source chrétienne ; il a son existence à lui et se passe volontiers de toute la structure théologique d'où il est issu. Il se traduit dans une mentalité diffuse, vague, qui envahit tout le vide laissé par la disparition à peu près complète de la doctrine et qu'on pourrait très bien définir par la formule lapidaire et redoutable qui remonte à Matthew Arnold : « Morality touched with emotion ». Ce reliquat de christianisme quand il n'est pas mort et aride est sentimental.

Avant de passer à quelques aspects particuliers de critique plus constructive et à quelques éléments de progrès, il faut dire que Her-

4. Will Herberg, *Protestant - Catholic - Jew*, 1955. L'auteur, juif croyant, a beaucoup étudié la théologie protestante ; il est de plus un collaborateur de l'hebdomadaire catholique « Commonweal ».

berg croit avoir trouvé le fondement sociologique d'un certain renouveau religieux en Amérique. Il s'agit pour lui d'une différence de mentalité entre les fils et les petits-fils des immigrants dont l'arrivée en masse remonte à deux générations. Il est notoire qu'alors, plus encore que maintenant, les immigrants et surtout leurs enfants mettaient une ardeur extraordinaire à s'américaniser : venus de tous les coins de l'Europe, leur élan vers l'avenir leur faisait couper avec enthousiasme les liens avec le vieux pays et sa culture. Si même, groupés par contrée d'origine, au Minnesota ou en Californie, ils gardaient leur langue nationale d'autrefois, leur désir premier était de devenir de vrais américains et de fondre leur particularisme dans le « melting pot » américain. Mais que de fois se vérifie dans la suite l'affirmation que le petit-fils désire se rappeler ce que le fils a voulu oublier. Américains, les petits-fils — la génération présente — veulent le rester mais un mouvement foncier les pousse à renouer avec le passé et la meilleure façon de le faire, sans trahir l'immédiat, consiste souvent en un retour à la foi traditionnelle. D'où un mouvement vers la religion que les grands-parents avaient pratiquée en Europe. L'Amérique ne présente pas, conclut Herberg, un seul grand « melting pot » mais trois : protestant, catholique et juif. Ce retour à la religion peut atteindre par extension bien des gens qui ne sont pas aujourd'hui petits-fils d'immigrants, mais ici, croit-il, se trouve la genèse du mouvement actuel.

*
* *

Ce christianisme protestant, diffus mais ignorant et sans racine, connaît aujourd'hui une évolution et certains progrès. Nous noterons cette évolution en trois domaines.

Le premier de ces progrès consisterait en un certain rapprochement entre le protestantisme populaire et le protestantisme théologique. En effet depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, beaucoup de protestants réfléchis, aussi bien laïques qu'ecclésiastiques, ont pris conscience de la pauvreté de leur équipement théologique pour formuler sur le plan intellectuel la foi qu'ils chérissent dans leur cœur. D'où un souci de réintroduire dans la vie des Eglises une formation religieuse plus poussée. Des cycles de cours et de conférences se multiplient qui prennent pour sujet les croyances chrétiennes protestantes ou plus particulières à une Eglise. Une prédication plus doctrinale est souvent fort appréciée par certaines catégories de fidèles ; des livres théologiques, s'ils sont écrits d'une manière accessible, connaissent un vrai succès de librairie. Ainsi des ponts sont jetés entre le moralisme exclusif du protestantisme populaire et le travail

intellectuel et spéculatif de théologiens de renom comme Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Nels Ferré et bien d'autres.

En outre, des rapprochements s'ébauchent entre le fondamentalisme biblique d'une section encore importante du protestantisme populaire et le libéralisme, le modernisme ou l'hypercriticisme des théologiens professionnels. En effet le fondamentalisme — croyance en l'inspiration littérale de toute la Bible — vocifère encore avec véhémence contre toute critique biblique, mais en même temps il prend conscience d'un incontestable malaise. La majorité des protestants croient qu'il y a quelque chose de surnaturel dans la Bible et qu'elle doit être investie d'une certaine autorité. Cependant la plupart en ignorent le contenu et sont incapables de la comprendre. D'où une certaine propension à se tourner quand même vers les explications de la critique moderne.

De son côté le théologien critique qui a eu trop tendance à traiter la Bible comme un livre ordinaire, la considère davantage avec respect; bon nombre de théories outrancières ont connu une vogue éphémère et il y a un retour vers une acceptation plus enthousiaste des affirmations centrales de la Bible.

Une autre cause d'antagonisme s'atténue peu à peu. Beaucoup de protestants sont tellement enracinés dans un moralisme ou même un piétisme qu'ils ne voient plus rien d'autre dans le christianisme. Pour eux être plus chrétien c'est être simplement plus moral, lire davantage la Bible, assister aux offices et surtout prier.

D'autre part bon nombre de théologiens d'école n'ont jamais compris le christianisme en termes de piétisme ou bien ont réagi contre cette conception avec une telle véhémence qu'ils la regardent comme l'abomination de la désolation [5].

Enfin un dernier signe montrera ce renouveau théologique et la carence d'où on émerge. Depuis une dizaine d'années les principales Eglises s'efforcent de nommer dans leurs églises des pasteurs qui sortent des séminaires et des facultés de théologie. Les séminaires eux-mêmes ont remanié leurs programmes qui étaient faits avant tout d'exégèse, d'histoire, de psychologie, etc. et estiment qu'un pasteur doit aussi étudier... de la théologie proprement dite. Ce qui veut dire que d'ici quelques dizaines d'années un très grand nombre d'églises auront à leur tête des hommes qui auront fait au moins un peu de théologie.

*
* *

5. John Cobb, *Protestant Theology and Church Life.* Religion in Life. Winter 1955-1956.

Une seconde caractéristique dénotant un progrès dans le protestantisme américain contemporain consiste en un renouveau d'évangélisme.

C'est là un terme qui paraît fort vague et qui fait penser à Wesley dans le passé, à l'Armée du Salut dans le présent. Faut-il, comme on l'a fait parfois, l'identifier strictement avec l'esprit de « revival » ou du moins avec cette expérience religieuse forte dont était féru le méthodisme primitif? Ce ne peut pas être exclusivement dans ce sens qu'en parlait H. Kraemer quand il écrivait : « Un retour à l'enthousiasme primitif pour l'évangélisme et une vue rajeunie de ce qu'il suppose en paroles et en actions est absolument nécessaire dans le monde compliqué d'aujourd'hui [6] ».

Il s'agit en tout cas d'une réaction contre la prédication de la génération précédente, qui avait insisté presque exclusivement sur les tares sociales et les fautes collectives; c'était l'âge du « Social Gospel » et la doctrine de la conversion, si essentielle pour les ancêtres, n'était pratiquement plus mentionnée dans les meilleures chaires [7]. Dans la plupart des dénominations on avait déformé le verset du psaume et l'objet de la prière était : « crée un nouvel ordre social, Seigneur, et renouvelle en bien la structure de la société ».

Maintenant on pense à nouveau que le psalmiste n'avait pas tort de dire : « Crée en moi un cœur pur, Seigneur, et renouvelle en moi un esprit juste » et que ceci est plus fondamental et plus nécessaire que cela. Ainsi revit une compréhension plus aiguë du péché et de la chute. Ceci s'explique en partie par le malheur des temps et en partie par la théologie, sous l'influence des courants venus d'Europe, particulièrement de l'Allemagne. La condition de pécheur est désespérée sans un Sauveur et la condition humaine est celle d'un naufragé; seule la main miséricordieuse de Dieu peut faire de ces naufragés des rescapés.

L'évangélisme serait alors la prédication au sens large de la bonne nouvelle du salut à des gens à qui on a au préalable rendu la conscience que, sans Dieu, ils étaient perdus. C'est, dans sa forme la plus dépouillée et la plus vraie, l'apostolat, aussi bien des laïques que du clergé : apostolat de l'individu sur l'individu, ou du petit groupe, ou sur une catégorie de gens (paroisse, profession, etc.) ou enfin l'évangélisation des masses par des prédicateurs fameux et parfois fulgurants.

On a vu par exemple se constituer de nombreuses cellules et petits groupes, animés d'un authentique esprit missionnaire. Un exemple typique d'évangélisme au sein d'une profession est celui des

---

6. *The Christian Message in a Non-christian World*, p. 60.
7. W. W. Sweet, *Revivalism in America*, p. XIII.

Gédéons. En juillet 1899, deux voyageurs de commerce arrêtés pour la nuit dans un hôtel du Wisconsin lurent ensemble un passage de la Bible et firent leurs dévotions. La conscience leur vint qu'un voyageur de commerce, dans un grand pays, errant de ville en ville, a une vie bien solitaire, des soirées surtout vides et dangereuses. Avec quelques autres ils décidèrent de placer à leurs frais des Bibles dans les chambres d'hôtel. Le Livre serait là comme secours et compagnon. L'idée fit du chemin; le groupe s'étendit. En 50 ans ils ont fait mettre dans les hôtels deux millions et quart de Bibles. De plus pendant la dernière guerre ils ont procuré aux forces armées des Etats-Unis 9 millions de Nouveaux Testaments. Bien qu'ils fussent de mentalité doctrinale plutôt étroite, les Gédéons voulaient pourtant mettre à la portée de tous la Bonne Nouvelle.

Il y a aussi l'évangélisme de masse par des personnalités, parfois discutables, mais souvent très puissantes. Les Etats-Unis avaient en ce domaine une tradition impressionnante au XIX^e^ siècle. Certains évangélistes se taillèrent une réputation vraiment nationale. Le premier qui obtint ce renom fut Charles G. Finney et le plus célèbre à la fin du siècle fut Dwight L. Moody. Mais au début du XX^e^ siècle on n'entendit plus guère que l'un ou l'autre prédicant célèbre, en particulier Billy Sunday, puis ce fut le silence. Sous cette forme aussi c'était la crise de l'évangélisme.

Or depuis dix ans deux évangélistes ont acquis à la fois succès et renom : le premier est anglican et anglais, le Rev. Bryan Green qui a attiré les foules dans les plus grandes cathédrales et les salles les plus spacieuses de New-York, Washington et Boston. L'autre, de réputation internationale, est l'américain Billy Graham. Si le continent européen n'a pas la tournure d'esprit pour l'apprécier, il faut reconnaître que l'Angleterre lui a fait un accueil enthousiaste assez inattendu. A vrai dire, sa théologie est assez pauvre mais son message de péché et de rédemption est de valeur incontestable. Il ne veut pas faire des adeptes pour son Eglise; il se contente de renvoyer ses auditeurs, plus convaincus, à leurs Eglises respectives. Malgré des limites et des défauts, sa personnalité religieuse n'a pas manqué d'impressionner bien des chrétiens qui n'étaient ni des naïfs ni des adolescents en quête d'un héros.

Que le sentiment et l'émotion jouent dans l'évangélisme un rôle souvent trop considérable, on ne pense pas à le nier. Mais il faut voir là, avec un signe de l'humanisme du protestantisme américain, une réaction contre un christianisme souvent si formaliste et si vidé de sentiment que les foules éprouvent par contre-coup le besoin d'éléments émotionnels. On verrait là aussi du reste la cause de l'apparition souvent éphémère de petites sectes bizarres et fanatiques.

*
* *

Comme troisième signe de renouveau dans le protestantisme américain on peut remarquer une évolution dans la conception et la pratique du culte.

Pour l'apprécier il faut se rendre compte de la déformation que le culte a souvent subie depuis la Réforme. Dans beaucoup d'Eglises et de sectes, il est à peu près exclusivement fait de textes de l'Ecriture, d'hymnes et d'un sermon. Etat de choses qui s'explique par le sens même que le protestant donne à sa piété et qui n'est pas sans entraîner une déviation de l'idée même de culte : au lieu d'être avant tout orienté vers la louange de Dieu et l'adoration, il a pour objet l'édification des fidèles, ce qui montre, une fois de plus, sa tendance anthropocentrique.

En outre, ce culte, avant tout verbal, sans cérémonial, dans des lieux de prière d'un style très dépouillé et sans ornement, est le signe de la méfiance du protestant à l'égard de tout le symbolisme religieux sauf le symbolisme verbal qui au contraire inspire une confiance presque absolue. Attitude paradoxale mais bien réelle : Un pasteur baptiste se scandalisait un jour des statues du Sacré-Cœur dont s'ornent les églises catholiques, y voyant un sentimentalisme d'une crudité inadmissible. Il fut bien surpris quand on lui démontra que pas mal d'hymnes populaires chantés dans son Eglise étaient d'un romantisme bien plus accentué ; il n'en était pas choqué, d'abord par habitude, mais aussi parce qu'il s'agissait simplement d'une expression verbale.

Mais la vogue du sermon, souvent vrai centre du culte protestant, et de l'hymne populaire a fait bien du tort au christianisme moderne. Aller à l'église pour goûter un bon — peut-être même un beau — sermon est un gauchissement de l'idée centrale du culte et bien des hymnes populaires ont rendu la piété sentimentale et abâtardi la théologie.

Et comme l'expression du culte doit se servir de symboles, il y a une garantie de vérité et d'équilibre à maintenir une véritable harmonie entre les différentes sortes de symboles ; se cantonner obstinément dans une forme unique de symboles, verbaux par exemple, et bannir les autres, c'est risquer de compromettre la complexité du culte global.

Une méfiance exagérée de l'anthropomorphisme paralyse ou compromet aussi le bon exercice du culte. Un aimable pasteur affirmait qu'après mûre réflexion il avait renoncé à tout jamais à parler de la « colère de Dieu » comme trop anthropomorphique et qu'il se contentait de parler de l'« amour de Dieu ».

Mais on pourrait distinguer de manière plus précise dans la masse du protestantisme quatre types ou ordonnances de culte.

D'abord il faut mentionner le culte centré sur le pasteur lui-même : ce sont ses paroles et sa personnalité qui font la qualité du message et qui inspirent la piété. Souvent le pasteur intercale dans le culte des prières de son cru, ou bien préparées par lui ou improvisées sous l'inspiration du moment et le sermon, avant tout psychologique, dépend aussi beaucoup trop de ce que vaut celui qui prêche. Faire dépendre l'efficacité et la sincérité d'un culte des talents fragiles et des dispositions instables d'un seul être humain, c'est condamner les fidèles à bien des vicissitudes et des déceptions.

Une autre forme de culte, verbale elle aussi, est centrée sur la Bible : la lecture à haute voix, dans le temple, de passages scripturaires a pour certains une valeur quasi sacramentelle. Excès qui peut lui aussi avoir des conséquences funestes. Mais ici déjà un redressement s'opère et on peut en donner des indices. Pas mal de protestants se rendent finalement compte que la grande valeur de la Bible et de son message est dans un tout, dans un plan d'ensemble, dans l'expression d'un dessein global de Dieu sur l'homme. A des générations qui ne connaissent plus le Livre sacré, la lecture de deux passages disparates et forcément assez courts de la Sainte Ecriture n'apporte plus le message dans son ampleur. Plus encore : bon nombre de protestants comprennent que le centre du message chrétien n'est pas le Livre, mais le Christ et que la Bible n'en est qu'un élément important et indispensable.

Un autre type de culte sera d'allure plus mystique et souvent basé sur le recueillement, voire même sur le silence. Les Quakers sont les fervents de ce genre de réunions pieuses qui, en dehors de leur groupe, ne se rencontre que dans de petites sectes et n'affecte qu'un très petit nombre de chrétiens.

Enfin il y a un culte protestant qui est centré sur le Service de Communion, et c'est ici que le renouveau est le plus marqué. En effet dans beaucoup d'Eglises le ministère de la parole a longtemps relégué à l'arrière-plan le sacrement qui n'était plus célébré que 3 ou 4 fois par an. Mais beaucoup de protestants américains ont redécouvert que la Cène était la forme normale et traditionnelle du culte depuis les temps apostoliques. Aussi progressivement est-elle réintroduite, d'abord tous les mois et puis, dans la mesure du possible, chaque dimanche. Mais on procède d'habitude lentement car il faut toute une formation des fidèles pour qu'ils passent du culte de la parole (Ecriture, hymnes et sermon) à la liturgie sacramentelle.

Une Eglise américaine, les Disciples du Christ, tient depuis sa fondation au XIX^{e} siècle à la communion hebdomadaire et a contribué à la réintroduire dans d'autres dénominations.

Il est normal que ce renouveau rende le sens de la liturgie, du cérémonial, de l'architecture religieuse, dans des Eglises qui s'en sou-

ciaient bien peu, tels les Méthodistes. On construit des églises de style gothique, on soigne la musique, un nombre croissant de pasteurs, pour officier, revêtent un habit de chœur (soutane ou robe académique) ; les fidèles, autrefois toujours assis, se lèvent ou s'agenouillent pour certaines prières ou pour la lecture de l'Evangile. On découvre à nouveau que tout l'homme est impliqué dans le culte bien compris et que de même qu'un homme se lève quand une dame entre dans une pièce, il est bon et normal de donner à Dieu aussi des marques extérieures de respect.

Si aujourd'hui encore la plupart des protestants américains prient dans des temples où le mouvement liturgique n'a pas pénétré, celui-ci est pourtant en progrès inspiré par des principes d'une valeur incontestable : le culte doit être centré sur Dieu, pas sur l'homme ; il y faut surtout honorer Dieu plus que parler de Lui ; ce culte doit être trinitaire, c'est-à-dire qu'il doit aller au Père par le Fils dans le Saint-Esprit ; et enfin il doit exprimer la nature communautaire de l'Eglise.

*
* *

Après avoir noté les reculs et progrès dans l'ordre qualitatif, il resterait, pour achever ce panorama du protestantisme américain dans la première moitié de ce siècle, à considérer le double mouvement de division et d'unification qui s'est développé aux Etats-Unis [8].

Voyons en premier lieu les forces de dispersion. Le chiffre de 256 Eglises et sectes peut notablement fausser, si on le prend sans explications, l'image qu'on se fait de l'éparpillement chrétien. Dans ce nombre il y a pas mal de petites sectes à l'existence précaire ; les quelques grandes traditions protestantes (luthérienne, calviniste, méthodiste, baptiste, etc.) se partagent de 85 à 90 pour cent des protestants, mais ces traditions sont elles-mêmes scindées en de nombreux groupes : 20 luthériens, une dizaine de presbytériens, 20 à 30 baptistes, une vingtaine de méthodistes, etc.

La mobilité des chrétiens est plus grande en Amérique qu'on ne l'imagine en Europe. En effet on peut affirmer que beaucoup d'individus ne naissent pas dans une Eglise, ou ne restent pas dans l'Eglise où ils sont nés. Beaucoup de chrétiens s'affilient à une Eglise quand ils ont atteint l'âge de discrétion ou l'âge adulte. Les Eglises qui n'admettent que le baptême des adultes favorisent cette pratique. Et la mentalité qui voit, dans la religion, l'apaisement des appétits religieux de l'homme et, dans une dénomination, la société — voire le club

8. Un certain nombre d'éléments cités ici sont repris de mon étude antérieure : *Le protestantisme américain*, Ed. de l'Aucam.

spirituel — à laquelle on s'inscrit dans l'espoir d'être comblé, encourage cette grande mobilité. La seule influence stabilisatrice qui agisse est la tradition familiale et l'éducation. Mais il n'est pas rare cependant de voir des enfants, en âge de choisir, appartenir à une Eglise qui n'est pas celle de leurs parents.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que les préférences individuelles dans le choix d'une Eglise soient fondées sur des exigences doctrinales — les facteurs sociaux prédominent et aussi des causes d'ordre non-théologique, les chrétiens ayant une tendance à se grouper pour honorer Dieu d'après leur rang social, car il leur est agréable de se trouver dans un milieu qui leur est familier et où ils se sentent à l'aise.

Dans les grandes villes, les Eglises ont des lieux de culte dans tous les quartiers, mais, dans les petites villes, certaines Eglises sont étiquetées bourgeoises, d'autres classe-moyenne, d'autres populaires. Quand un américain parti du bas de l'échelle sociale, s'y élève progressivement, il change de quartier, se crée de nouvelles relations et passe à l'Eglise de la classe sociale à laquelle désormais il appartient. Ce phénomène, très vécu en Amérique, donne une importance exceptionnelle au rang social et se double, cette fois d'après la culture ou le tempérament, d'un choix individuel en matière de culte.

Un intellectuel voudra un culte qui parle davantage à sa raison; des gens très simples s'accommoderont peut-être mieux d'un culte qui s'adresse plus au cœur. Certains préféreront un culte dépouillé, d'autres une liturgie plus spectaculaire et plus solennelle, d'autres encore le silence et le recueillement intérieur. Souvent dans ce domaine les préférences de chacun se prolongeront en méfiance ou antipathie à l'égard des autres formes de culte.

Pour garder une vue d'ensemble qui ne sacrifie pas trop d'exceptions, il faut ajouter que malgré cette mobilité très répandue, il est un nombre appréciable de protestants américains qui font preuve d'un loyalisme particulariste à l'égard de leur groupe religieux; dans ce cas — c'est surtout vrai des petites sectes et de quelques Eglises — c'est le trait particulier qui devient l'élément primordial et pas la tradition chrétienne commune. Mais cet accent mis énergiquement sur le trait distinctif devient lui-même un obstacle à l'oecuménisme.

Les compensations exigées par des complexes d'infériorité apparaîtront souvent aussi. Une dénomination qui n'a pour elle ni le nombre, ni l'importance sociale, se vantera de sa sainteté, de son rigorisme, de son passé; elle ira jusqu'à se vanter de sa faiblesse numérique, car le Royaume de Dieu sera donné au petit troupeau et d'ailleurs « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ».

Le caractère, la mentalité, le tempérament sont encore des facteurs non-théologiques qui jouent un rôle important. Car ces éléments déterminent le jugement moral porté sur des actions telles que la danse,

les jeux de cartes, les tombolas, l'usage du tabac et des spiritueux, parfois même sur des choses plus essentielles encore, telle le divorce.

Tout cela contribue à rendre la situation du protestantisme américain bien confuse ; il n'est pas étonnant que beaucoup de théologiens et de chefs d'Eglises désirent regrouper les forces chrétiennes trop dispersées.

Quels sont les moyens de regroupement ? Il ne sera pas question ici des assemblées oecuméniques récentes, Lund et Evanston. Les américains y ont joué un rôle, mais ils ont surtout insisté sur l'importance des facteurs non-théologiques alors que les orthodoxes et les protestants d'Europe attachaient la plus grande valeur à la théologie, surtout en matière d'Eglise et de sacrements. Les perspectives divergeaient. Rien d'étonnant donc si les masses protestantes américaines, les yeux braqués sur Evanston, ont été déçues par les lenteurs théologiques des représentants du Vieux Monde.

Mais il y a dans le domaine unioniste une action spécifiquement américaine exercée soit par le *National Council of Churches,* ou par une Eglise en particulier, ou bien encore par « l'Eglise locale ».

Il arrive qu'une tradition chrétienne regroupe ses adeptes. En 1939 le gros de trois Eglises méthodistes a fusionné pour former sous le nom général de « Methodist Church » un des groupes religieux les plus importants du pays. Signalons toutefois que depuis cette fusion et en partie à cause d'elle et des mécontentements qu'elle a provoqués, le nombre total des groupes méthodistes séparés est plus élevé qu'autrefois.

Il y a aussi de nombreuses expériences de fusion ou de coordination chrétienne à l'échelle de l'Eglise locale. Ces expériences sont spontanées, ou autonomes, ou patronnées par les Eglises ou contrôlées par le National Council.

L'origine en remonte à un congrès tenu en décembre 1949 à Greenwich, Connecticut. Le point discuté était le suivant : En commençant les travaux oecuméniques par des questions de doctrine et d'administration supérieure n'a-t-on pas débuté par où il aurait fallu finir ? Ne vaudrait-il pas mieux au contraire faire l'éducation des chrétiens à l'échelon de l'église locale ? C'est à ce niveau qu'il convient de tenter l'expérience. Celle-ci consiste simplement, dans une petite ville ou dans une région très limitée, à grouper, tantôt dans une église, tantôt dans une autre, pour un culte commun, des Méthodistes, des Presbytériens, des Congrégationalistes, des Disciples du Christ, etc. ; petit à petit ils se connaîtront, s'apprécieront, se familiariseront avec les pratiques et les rites les uns des autres et à la longue reconnaîtront l'équivalence sinon l'identité de leur pastorat et de leurs sacrements.

Des résultats ont été obtenus. Même les Baptistes qui, tenaces sur la question du baptême réservé aux adultes et pratiqué par immersion,

s'étaient tenus à l'écart, commencent aussi à se rapprocher. Tout en tenant pour eux-mêmes à cette forme de baptême, ils reconnaîtraient l'équivalence du rite pratiqué par les autres.

Mais l'effort entrepris a aussi ses inconvénients graves. Toutes ces tentatives et tous ces comités de coordination ont une conséquence malheureuse qu'on mentionne trop rarement : celle de multiplier dans le protestantisme américain une bureaucratie d'une importance inouïe. Les cinquante dénominations principales qui groupent 92 pour cent des protestants ont chacune une hiérarchie et une administration complète ; chacune a ses évêques, ses intendants, ses synodes, ses secrétariats spécialisés, avec des départements, des bureaux, qui absorbent un personnel considérable en partie constitué de pasteurs. Tous les comités de coordination entre Eglises, à l'échelle nationale ou locale, à leur tour nécessitent un personnel spécialisé qui accapare aussi bon nombre de pasteurs. Or il y a aux Etats-Unis un bon millier de comités de ce genre. Ces travaux administratifs attirent trop d'ecclésiastiques, parfois plus soucieux d'une situation que du ministère des âmes ; l'idéal du pastorat en est souvent obscurci. Un auteur de grande expérience a même affirmé que ce travail ultra-spécialisé devenait stérile et que souvent il était question « of doing more and more about less and less [9] ».

*
* *

Ayant soigneusement laissé de côté l'Eglise anglicane qui n'est pas uniquement protestante et les petites sectes dont l'attitude est souvent très particulière, nous avons ébauché un tableau d'ensemble. Le protestantisme américain de 1900 à 1950 s'est terriblement vidé de sa substance chrétienne ; il s'est largement détaché de la révélation et de tout intellectualisme, souvent réduit exclusivement à un moralisme ou, ce qui est moins encore, à une sociologie teintée d'un vague christianisme. Sa pratique se cristallise autour de deux extrêmes : un conformisme routinier et froid, une sentimentalité religieuse excessive. Ses théologiens, qui comptent des esprits éminents, sont coupés de la vie concrète des Eglises et l'influencent très peu. Telle est la toile de fond de ce protestantisme, brossée exclusivement par des protestants américains.

Cependant depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on observe un renouveau de la religion. A part l'auteur juif cité qui y voyait une cause sociologique, les observateurs expliquent ce renouveau et

9. Charles Clayton Morrison, *The One Church and our many Churches*, Religion in Life, Spring 1955.

ses manifestations par des mobiles d'ordre vraiment religieux : besoin d'une prédication plus théologique et sens de la Bible plus profond aussi hostile à un fondamentalisme étroit qu'à une critique excessive ; redécouverte du sens du péché et retour à l'évangélisme ; renouveau de la liturgie et du culte, souci d'unité chrétienne.

Ces symptômes de renaissance sont-ils l'apanage du protestantisme américain ou bien se manifestent-ils aujourd'hui dans tout le monde chrétien ? Il semble que ce soit vraiment là manifestation en Amérique d'un événement d'ordre universel. Un théologien américain, dans un cycle de conférences données dans de nombreuses universités des Etats-Unis et très typiquement intitulées « Signes d'espérance dans un siècle de désespoir », s'efforce de déceler les lignes de force du christianisme dans le monde contemporain ; pour lui les quatre raisons d'espérer sont : le développement de l'oecuménisme, la vitalité de la théologie, la prise de conscience de l'apostolat individuel et la multiplication des groupes d'évangélisation [10].

John W. Saatman, S. J.

10. Elton Trueblood, *Signs of Hope in a Century of Despair.*

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de Pâques sur la paix dans la pleine justice et la concorde fraternelle, en date du 1er avril 1956. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 184-188. — Texte français et sous-titres de *La Doc. Cath.*, 1956, c. 453-458).

Le jour de Pâques, S.S. Pie XII adressait le Message suivant, en italien, à la foule massée sur le parvis et au monde entier :

Comme alertés par le cri de victoire du divin Ressuscité et illuminés par son éclat mystique, vous êtes rassemblés ici, chers fils et filles, pour unir votre hosanna à l'exultation des chœurs angéliques : « *Exultet iam angelica turba caelorum.* Voici qu'exulte l'armée des cieux. » (Chant de Pâques.) Le chœur puissant de vos jubilations, qui résonne dans ce lieu sacré, si riche pour des chrétiens de souvenirs éloquents et encourageants, constitue une strophe admirable de l'hymne continuel que l'Eglise, depuis deux mille ans, chante à son divin Roi, vainqueur de la mort.

Il est donc digne et juste que maintenant votre hosanna au Christ ressuscité, jailli de cœurs en qui surabonde la joie d'avoir trouvé en lui la lumière, l'assurance, la vie, se répande comme un message de salut adressé à tous les hommes de la terre pour susciter un renouveau d'espérance. Nous voudrions, par conséquent, que la solennité de Pâques de cette année soit en premier lieu une invitation à croire au Christ, adressée aux peuples qui ignorent encore, sans que ce soit leur faute, l'œuvre salvifique du Rédempteur; à ceux qui, par contre, voudraient en voir le nom effacé de l'esprit et du cœur des peuples; de manière particulière, enfin, à ces âmes de peu de foi qui, séduites par de trompeuses espérances, sont sur le point d'échanger les inestimables valeurs chrétiennes pour celles d'un faux progrès terrestre. Que se hâte l'heure où la terre, illuminée par l'éclatante lumière du Roi éternel, pourra se réjouir, comme vous en ce jour, de se sentir affranchie des ténèbres spirituelles, aujourd'hui si denses : « *Totius orbis se sentiat amisisse caliginem.* Que tout l'univers se sente libéré de la nuit. » (*Ibid.*)

LA FOI EN LA VÉRITÉ EST SEULE ASSURÉE DE LA VICTOIRE

Cependant, comment votre message pourrait-il être convaincant et encourageant, chers fils de Rome et du monde catholique, si votre foi elle-même n'était sincère et solide, vive et opérante? Vous représentez, sans aucun doute, cette « humanité sans peur » qui, tout en vivant au milieu des orages du siècle, sait conserver intacte au fond de l'esprit la sérénité essentielle, bien plus, s'apprête à affronter le mal et le désordre pour les vaincre par le bien. Mais sur quoi donc est fondée votre sérénité? Non certes, du moins non premièrement sur la prétendue toute-puissance de l'homme, ni seulement sur les moyens de progrès extérieur ou sur les possibilités croissantes d'organisation, ni même uniquement sur la capacité de défense contre les menaces de la nature et des hommes. La sérénité, fruit d'une assurance acquise, s'enracine principalement dans la foi au

Christ. Si la peur, tellement répandue à présent dans le genre humain, n'habite pas vos cœurs, vous le devez à ce « *nolite timere* », Ne craignez pas!, adressé par le Christ à ses disciples de tous les temps; vous le devez à la certitude que, comme membres de son Corps mystique, vous aurez part à sa victoire sur le monde, Nous voulons dire sur le royaume de ténèbres, d'incertitude et de mort qui vous entoure.

La foi est donc lumière, aliment et défense de la vie; elle est l'étendard auquel sourira la victoire dans le combat spirituel que tout chrétien est appelé à soutenir, selon la parole expresse de l'apôtre saint Jean : « La victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi. » (*I Ioan.*, V, 4).

Cependant, la victoire n'est pas assurée à n'importe quelle foi, mais à celle qui adore dans le Christ crucifié le Fils unique de Dieu, ressuscité, « monté aux cieux, assis à la droite de Dieu, et qui reviendra, plein de gloire, pour juger les vivants et les morts »; à la foi qui se transforme en œuvres de justice totale, dans l'observation des commandements et des devoirs, qui, en un mot, se traduit en amour de Dieu et, par lui et en lui, en amour de nos frères, tous les hommes, surtout les humbles et les pauvres. Il n'y aurait au contraire qu'une apparence de foi destinée à la défaite, dans ce vague sentiment de christianisme, lâche et vide, pour ainsi dire, qui ne passe pas dans l'esprit le seuil de la persuasion ni dans le cœur celui de l'amour, qui ne constitue pas le fondement et le couronnement de la vie privée et publique; qui ne voit, enfin, dans la loi chrétienne qu'une simple morale humaine de solidarité et une certaine aptitude à promouvoir le travail, la technique et le bien-être extérieur. Ceux qui agitent l'étendard trompeur de ce vague christianisme, loin d'appuyer l'Eglise dans la terrible lutte qui lui est imposée pour conserver à l'homme du siècle les valeurs éternelles de l'esprit, accroissent au contraire la confusion, car ils se font par là complices des ennemis du Christ. Ce serait le cas, en particulier, des chrétiens qui, trompés ou soumis par la terreur, coopéreraient à des systèmes discutables de progrès matériel qui exigent en contre-partie le renoncement aux principes surnaturels de la foi et aux droits naturels de l'homme.

L'ÉGLISE N'A RIEN À CRAINDRE DU MONDE... LE PESSIMISME, ENNEMI DE LA PAIX

Fondée sur la roche vivante de la foi, unique dépositaire de l'intégrité de cette foi, l'Eglise en dresse le drapeau sauveur au milieu des peuples, afin que les croyants véritables et actifs travaillent sous sa direction au salut commun.

L'Eglise ne craint rien du monde et dans le monde parce que, à chaque instant, elle vit le mystère de Pâques, encouragée par la promesse du Rédempteur ressuscité : « *Pax vobis* » Paix à vous! (*Luc*, XXIV, 36). Grâce à son assistance toute-puissante l'Eglise, qui n'a craint dans le passé ni les tyrans ni les obstacles opposés à ses entreprises bienfaisantes, même dans le domaine des conquêtes de la civilisation, sent maintenant en elle-même le courage et la force d'affronter les problèmes les plus épineux qui éprouvent l'humanité, comme celui d'établir entre les peuples la coexistence dans la vérité, dans la justice et dans l'amour.

La confiance ferme est une prémisse indispensable du triomphe de la paix. Ils sont donc bien loin de la favoriser ceux qui se laissent aller à un courant de pessimisme, suscité à dessein, et qui trouve son expression dans l'adage déprimant « cela ne sert à rien »; ni ceux qui, fermant les yeux aux nombreuses réformes d'ordre économique et social dont ils jouissent cependant — avantages obtenus souvent au prix de fatigues exténuantes et en triomphant d'obstacles presque insurmontables, — ne voient que ce qui manque, que ce qui n'a pas encore été pleinement réalisé et prêtent facilement l'oreille aux suggestions des semeurs de mécontentement.

Le véritable ami de la paix doit savoir réagir en lui-même à pareilles instigations et se persuader que c'est justement sur les aspects faibles de l'homme comme le pessimisme, l'envie, la frénésie de critiquer sans raison, que s'appuie l'ennemi de la paix pour jeter le trouble dans les âmes. Il se sert tantôt de l'une tantôt de l'autre de ces passions et stimule l'une ou l'autre, par la menace ou la tromperie, tantôt en discutant et tantôt en frappant, aujourd'hui en exaltant ses mythes, demain en les condamnant, aujourd'hui en s'éloignant durement, demain en se rapprochant, aujourd'hui en annonçant un nouveau système, demain en revenant à l'ancien.

LE DYNAMISME DE LA VRAIE PAIX
CELLE-CI NE PEUT REPOSER SUR LA TERREUR DES ARMES NUCLÉAIRES

D'autre part, chers fils, il faut noter que la vraie paix n'est pas un repos semblable à la mort, mais plutôt une puissance et un dynamisme de vie. Il s'ensuit que plus l'être est élevé et l'agir intense, plus profonde doit apparaître l'harmonie née de la paix, et que celle-ci par conséquent ne s'oppose à aucune conquête de la pensée ni au développement des activités productives et techniques, mais crée au contraire les conditions les plus aptes au progrès de toute œuvre artistique, économique et scientifique.

Tout le monde sait cependant comment certains succès rapides et importants des conquêtes humaines peuvent en réalité créer des angoisses et des craintes chez les hommes, parce qu'elles mettent en grave danger leur vie individuelle et sociale; il suffit de considérer ce qui arrive maintenant dans les applications de l'énergie nucléaire dont on parle tant, au sujet de laquelle on étudie, on espère et on craint tant.

L'utilisation de cette énergie formidable pour des fins pacifiques forme l'objet d'examens attentifs et continuels auxquels vont Nos Bénédictions, ainsi que l'approbation et les louanges de toute âme honnête et de tout peuple civilisé. En effet, son emploi dans les moyens de transport rendra beaucoup plus faciles et rapides les échanges de matières premières et leur distribution à tous les membres de la grande famille humaine, les applications des isotopes radio-actifs à la connaissance des faits biologiques, à la cure de très graves maladies, à la technique de processus industriels particuliers; la production d'énergie dans les centrales atomiques, tout cela ouvre à l'histoire du genre humain des horizons nouveaux et admirables. Toutefois, personne n'ignore qu'on a cherché et trouvé d'autres usages capables, au contraire, de procurer la destruction et la mort. Et quelle mort! Chaque jour on enregistre, sur cette route, de tristes progrès; on se hâte pour arriver seuls, les premiers, et pour avoir le dessus. Et le genre humain ne croit plus guère à la possibilité d'arrêter cette folie homicide et destructrice de soi. Pour augmenter la peur et la terreur, on voit apparaître ces projectiles téléguidés, capables de parcourir des distances énormes pour apporter au moyen des armes atomiques la destruction totale des hommes et des choses.

SUPRÊME APPEL: ARRÊTEZ LA COURSE À L'ABÎME!

Ainsi donc, afin que les peuples s'arrêtent dans cette course à l'abîme, Nous élevons encore une fois la voix, en invoquant la lumière et la force de Jésus ressuscité pour ceux qui président au destin des nations. Message de foi, Message de paix, telle soit donc la présente fête de Pâques pour tous les hommes, au salut temporel et éternel de qui Jésus-Christ immola sa vie. Que ce double Message parvienne à toutes les âmes, apportant le réconfort et renouvelant l'espoir; que ceux-ci, épanouis comme des fleurs au soleil de justice, Jésus, arrivent bientôt à maturité et portent les fruits nourrissants de la justice plénière et de la concorde fraternelle!

En formulant ces souhaits, que Nous offrons au divin Ressuscité comme Notre et votre prière, Nous vous accordons à vous qui êtes ici et à tous Nos chers fils et filles spirituellement présents, en particulier aux malheureux et à ceux qui souffrent, Notre Bénédiction apostolique.

Discours à la Fédération Mondiale des Jeunesses Catholiques Féminines en date du 3 avril 1956. — (Texte français dans *L'Oss. Rom.* du 5 avril 1956. — Les sous-titres sont de la *N.R.Th.*).

Des représentantes de trente-deux pays de tous les continents ont participé à Rome au XIII[e] Congrès international de la Fédération Mondiale des Jeunesses Catholiques Féminines (F.M.J.C.F.). L'allocution que le Souverain Pontife leur a adressée au début de leurs travaux avait pour but de souligner l'importance de la vie spirituelle dans ce mouvement comme dans tous ceux de l'Action catholique. En voici le texte.

POURQUOI TRAITER DE LA VIE SPIRITUELLE

Vous inaugurez aujourd'hui, chères filles, le Congrès qui a rassemblé à Rome les membres de la Fédération Mondiale des Jeunesses féminines catholiques et, poussées par votre affection filiale, dont Nous apprécions vivement toute la délicatesse, voici que vous venez Nous offrir dans la ferveur et la joie, le témoignage de votre dévoûment et les projets nouveaux de votre zèle. Pendant cette semaine vous allez vous prodiguer inlassablement dans les sessions d'étude, les rencontres, les manifestations de foi et de piété, et vous aborderez ensemble le problème essentiel de tout mouvement d'Action catholique, celui de la vie spirituelle. Nous disons essentiel, parce que, plus encore que les problèmes d'organisation interne ou ceux de l'action sur le milieu, la vie spirituelle constitue le cœur même de l'apostolat chrétien, et ceci d'une manière d'autant plus urgente que l'orientation du monde moderne, et son appel toujours plus avide aux ressources prodigieuses de la technique, semblent s'opposer diamétralement à la pratique sérieuse de la prière et de l'union à Dieu.

L'enquête, que vous avez menée en guise de préparation à ces journées d'étude, vous a révélé sans doute le déchirement dont souffrent beaucoup de jeunes chrétiens et chrétiennes d'aujourd'hui. Découvrant avec enthousiasme les moyens de connaissance et d'action qui s'offrent à eux, ils s'en emparent sans hésiter, les utilisent sans arrière-pensée et se lancent à la conquête d'un univers, dont la science et la technique reculent chaque jour les limites. La vitesse accrue et la commodité des moyens de communication, l'abondance des livres et périodiques, la radio, le cinéma, la télévision les mettent en contact avec toutes les formes de la vie et de l'activité humaines. Saisis dans ce tourbillon qui ne leur laisse plus le loisir de la réflexion et du recueillement, comment n'en viendraient-ils pas insensiblement à perdre le sens d'autres réalités, plus vraies et plus hautes, mais aussi plus austères, celles de la vie spirituelle, dont ils conservent malgré tout comme une nostalgie, mais qui risquent de s'estomper progressivement jusqu'à perdre à leurs yeux presque toute valeur et toute signification.

Puisque vous assumez la mission de répondre aux besoins actuels de la jeunesse sur le plan international, vous devez regarder en face la difficulté et y chercher des solutions adéquates. Nous vous félicitons de votre effort lucide et généreux, dont les fruits, Nous l'espérons, ne se feront pas attendre et, au moment où vous vous préparez à commencer votre Congrès, Nous voudrions vous adresser un mot d'exhortation et d'encouragement, comme expression de Notre paternelle sollicitude et de la confiance que Nous mettons en vous.

NÉCESSITÉ D'UNE EXPÉRIENCE PERSONNELLE

Le monde moderne s'édifie comme une construction aux dimensions gigantesques, mais l'âme humaine, malgré son émerveillement et son attachement à cette nouvelle demeure, ne pourra jamais échapper au mystère de son origine et de sa destinée, à l'emprise de Dieu son Créateur, pour qui elle est faite et à qui elle doit retourner. Votre apostolat prend appui sur cette inquiétude radicale; mais afin de pouvoir conduire autrui jusqu'à la découverte du surnaturel dans toute sa plénitude, il faut que vous-mêmes parcouriez en le méditant ce long et difficile itinéraire, qui va de la foi spontanée des enfants et des âmes simples à l'assimilation pleinement réfléchie du message chrétien intégral et de toutes ses exigences. La civilisation moderne séduit par son caractère d'actualité; elle est tendue vers l'avenir, vers la conquête, vers l'organisation d'une société, qui déborde les frontières politiques et ethniques et s'étend à l'univers. Comment pourrez-vous rester convaincues de l'actualité non moins passionnante et de la puissance d'impulsion de la vie spirituelle, si vous ne l'avez expérimentée en quelque sorte, si chaque jour vous ne vous efforcez de pénétrer davantage dans ce monde, plus secret, mais plus réel et plus merveilleux que l'autre, et de le découvrir sous la conduite de Dieu lui-même?

DIFFICULTÉ ET INCOMPRÉHENSION

Mais la difficulté surgit au moment où s'imposent, inéluctables, les conditions de cette découverte. Le bruit, l'agitation, la vitesse perdent ici tous leurs droits. Il s'agit d'entrer dans le sanctuaire intérieur, dans le calme et le silence, et surtout d'attendre patiemment et humblement la grâce d'en-haut, d'accepter la volonté d'un autre, dont Jean-Baptiste disait : « *Il faut qu'Il grandisse et que je diminue* » (Io., III, 30). La prière quotidienne et prolongée, seule voie qui conduise en présence de Dieu, combien de jeunes ont le courage de s'y astreindre? N'espérez pas, chères filles, exercer d'apostolat digne de ce nom, si vous n'acceptez pas d'abord cette exigence élémentaire et dont la tradition chrétienne n'a cessé de souligner l'importance.

La civilisation matérialiste s'efforce d'ancrer l'homme dans le monde présent, de faire briller à ses yeux des espérances toutes terrestres, d'accroître sa confiance dans l'efficacité du travail humain et son aptitude à remédier aux maux de l'humanité. Les chrétiens eux-mêmes n'échappent pas à cette fascination. Certains, trop sûrs d'eux-mêmes, ont peine à admettre la précarité des résultats acquis par la mise en œuvre des seules ressources de la technique et de l'économie. D'autres, incapables de l'effort sincère que réclame la vie chrétienne, tâchent d'en réduire les exigences : ils demandent instamment des concessions, des accommodements. Le dogme les offusque par son caractère absolu; ils accusent la morale chrétienne d'intransigeance et préféreraient qu'elle s'adapte aux circonstances de l'âge moderne, aux difficultés apparemment insurmontables qui s'opposent à son observation; ils plient ainsi la rigueur des préceptes à l'appréciation subjective des individus. Et vous savez aussi combien l'obéissance à l'Eglise, à ses directives, à ses conseils de prudence coûte à beaucoup de vos contemporains.

PRINCIPE DE SOLUTION

Pour restaurer dans votre milieu social le sens du christianisme authentique, il faut que, bien conscientes de ces problèmes, vous en ayez aperçu le vrai principe de solution : une vie de grâce fervente, jalousement protégée et entretenue. Cette ferveur, loin d'affecter uniquement les couches superficielles de la sensibilité, doit imprégner l'âme entière, pénétrer l'intelligence et aviver de son éclat

la connaissance des vérités révélées et des normes morales qui inspirent le comportement individuel et social. L'attitude de l'homme devant les biens terrestres, devant les conquêtes de la technique en particulier, dépend d'abord de la conviction, non purement théorique, mais intimement vécue et nourrie par la prière et la réflexion, que ce monde passe : — *« praeterit enim figura huius mundi »* (*I Cor.*, VII, 31), dit S. Paul, — et que, pour l'homme pécheur, il n'y a de salut que dans l'acceptation du sacrifice du Christ, de la mort avec Lui et en Lui : la vraie vie n'est pas ici-bas, mais dans l'au-delà. Déjà cependant elle s'inaugure sur terre en celui qui adhère au Christ et à son enseignement intégral, c'est-à-dire pour qui reconnaît l'Eglise comme dépositaire du message divin, qu'elle interprète infailliblement, et du pouvoir de gouverner et de sanctifier les hommes. Vous êtes bien conscientes, comme toutes les jeunes filles d'aujourd'hui, de votre autonomie personnelle, et vous ne voulez pas d'une autorité qui s'impose sans donner les preuves de son pouvoir. La justification dernière de l'Eglise et de la soumission qu'on lui doit, la foi vous la donnera ; l'amour de Dieu répandu dans vos cœurs par le Saint-Esprit (cfr *Rom.*, V, 5) seul peut vous faire comprendre et admettre tout ce que le Christ vous enseigne par l'Eglise, sans rien dissimuler, ni estomper, ni effacer. Vous aimez aussi vous lancer dans l'action et vous réjouir des fruits obtenus par votre initiative. Qui vous apprendra sinon l'Esprit Saint à rester humbles dans le succès, à vous dévouer sans retour sur vous-mêmes, peut-être sans résultat tangible, mais dans une fidélité inaltérable et silencieuse. Vous n'aurez plus alors à craindre l'échec ou la désillusion, mais vous les supporterez vaillamment d'un cœur égal.

DANGERS À ÉVITER

On voit souvent, hélas ! des jeunes filles bien disposées, mais superficielles dans leur foi et dépourvues de convictions raisonnées, subir l'attirance de sentiments généreux, d'idées apparemment très belles, de démarches apostoliques audacieuses, et céder sans discernement à cet attrait, avec le risque fréquent de commettre de lourdes imprudences et d'en porter les tristes conséquences. La formation religieuse ne leur manquait pas, mais elle n'était ni complète ni solide ; leur esprit se nourrissait plus volontiers de formules brillantes que de doctrine ferme, s'enthousiasmait plus facilement de gestes spectaculaires que de service obscur et généreux. Soyez donc avides, chères filles, d'une vie intérieure stable et bien équilibrée ; ne négligez aucun des aspects de la vérité chrétienne, mais scrutez avec sérieux et patience ses inépuisables richesses. Exercez-vous à la pratique de toutes les vertus, sans en dédaigner aucune. Quand vous ne percevez pas le motif de telle restriction, de telle mesure de l'autorité, sachez obéir avec soumission, et la grâce que vous méritera cette humilité vous éclairera bientôt.

LA NÉCESSITÉ DU RENONCEMENT

Enfin, qui pourrait se dire véritablement membre d'un Sauveur rachetant les péchés du monde par la souffrance et la mort, sans accepter lui-même sa part effective du sacrifice, sans vouloir conformer de jour en jour plus étroitement sa vie à celle du Crucifié ? Le monde actuel pénétré d'influences matérialistes, tourné vers la jouissance et la facilité, ne comprend pas cette exigence et adopte des attitudes pratiques qui la contredisent. Puisque vous devez y vivre et en subir l'influence, il est clair que la lutte s'impose. Vous portez en vous-mêmes une sorte d'antagonisme. Vous voulez être des enfants de lumière dans un monde qui la refuse. Et si le renoncement à tant d'aspects attirants de la vie moderne vous semble coûteux, laissez-vous conquérir d'abord par l'idéal que le Christ vous propose. N'est-ce pas le plus noble qui soit, puisqu'il invite à la fois à l'intimité

personnelle avec Dieu lui-même, à la conquête du monde à son Royaume, à la charité et à la fraternité universelle? *« Ego vici mundum »* (Io., XVI, 33) : « J'ai vaincu le monde », dit-Il aux siens. D'une victoire, qui avant de se traduire dans les événements historiques, se célèbre au fond des cœurs, qu'elle purifie de tout égoïsme et qu'elle enflamme de l'amour de Dieu et des hommes.

Le combat, que vous menez par l'Action catholique, est essentiellement un combat intérieur et spirituel; c'est sur ce plan d'abord que vous devez, par le renoncement à vous-mêmes, triompher des résistances de la nature à la vie nouvelle, qui germe en vos âmes et veut s'y épanouir. Et le fruit de votre charité et de vos œuvres sera d'autant plus abondant et durable qu'elles témoigneront d'un enracinement plus profond dans le surnaturel authentique.

Nous savons, bien chères filles, que la voie, que Nous vous indiquons, demande courage et abnégation. Mais songez à tant de vos sœurs, qui à cette heure combattent héroïquement pour la sauvegarde de leur foi et n'hésitent pas à affronter le martyre du cœur et du corps. Que leur amour du Christ et leur intrépidité soutiennent vos efforts quotidiens! S'il vous semble parfois n'apporter qu'une modeste contribution à l'œuvre immense qui devrait se faire, remerciez le Seigneur, qui daigne l'agréer et récompensera votre fidélité en vous donnant de le servir mieux et davantage.

Nous Le prions de répandre ses faveurs en abondance sur vous-mêmes, sur vos associations et toutes vos entreprises et, de tout cœur, Nous vous en donnons pour gage Notre paternelle Bénédiction Apostolique.

S. CONGREGATION DES RITES

Déclaration concernant les fonctions liturgiques du Triduum sacrum selon le nouvel « Ordo hebdomadae sanctae ». — (*A.A.S.*, XXXVIII, 1956, p. 153-154).

Dans le nouvel *Ordo hebdomadae sanctae* [1], outre les rubriques de la célébration solennelle, c'est-à-dire *avec* ministres sacrés, on a inséré les rubriques de la célébration simple de ces mêmes rites, c'est-à-dire *sans* ministres sacrés. Le but en est évidemment de rendre cette célébration plus facile dans toutes les églises, ou chapelles publiques et semi-publiques.

Des doutes se sont élevés sur ce point; aussi la S. Congrégation des Rites a-t-elle déclaré et décidé ce qui suit :

1° Dans toutes [2] les églises, chapelles publiques et semi-publiques, où l'on dispose d'un nombre suffisant de ministres sacrés, peuvent [3] être célébrés en forme solennelle les offices du 2e dimanche de la Passion ou dimanche des Rameaux, du Jeudi Saint, du Vendredi Saint et de la Vigile pascale (*Instructio*, n. 4).

---

1. On trouvera le texte du *Décret* et de l'*Instruction* de la S. Congrégation des Rites dans la *N.R.Th.*, 1956, p. 302-303.

2. Et non plus, comme jadis, en vertu du décret *S.R.C.* n. 1120, seulement dans celles où l'on conservait habituellement le Saint-Sacrement.

3. A propos de ce « possunt », on s'est demandé si l'on pouvait librement choisir entre la célébration solennelle et le rite simple. La réponse négative nous paraît devoir s'imposer : que l'on relise le texte de l'*Instructio* ou celui de cette déclaration, l'on verra que ce qui décide entre l'une et l'autre, c'est uniquement le nombre de ministres sacrés dont on dispose dans chaque cas. Par ailleurs, le « possunt » s'explique parfaitement du fait que dans les églises et chapelles non-paroissiales la célébration de ces offices est, de soi, facultative.

2° Dans les églises, chapelles publiques et semi-publiques, où l'on manque de ministres sacrés, le rite simple peut être employé [4]. L'accomplissement de ce rite simple suppose toutefois un nombre suffisant de « servants », que ceux-ci soient des clercs ou au moins des enfants. Il en faut au moins trois pour le 2e dimanche de la Passion (Rameaux) et pour la messe du Jeudi Saint; au moins quatre pour les cérémonies du Vendredi Saint et la Vigile pascale. Ces « servants » doivent être soigneusement instruits de leur rôle (*Instructio,* n. 3). Cette double condition [5] — nombre suffisant de « servants » et préparation convenable de ceux-ci — est absolument requise pour la célébration simple. Les Ordinaires des lieux veilleront à ce que cette double condition posée à la célébration simple soit observée à la lettre.

3° Là où, le Jeudi Saint après la messe, même célébrée selon le rite simple, se fait le transfert du Saint-Sacrement au reposoir, il est strictement requis que, dans la même église ou chapelle, se célèbre aussi la fonction liturgique de l'après-midi du Vendredi Saint.

4° Si, pour quelque motif que ce soit, la messe du Jeudi Saint ne peut être célébrée fut-ce selon le rite simple, l'Ordinaire du lieu peut, pour des motifs pastoraux, permettre la célébration de deux messes basses dans les églises ou les chapelles publiques, et d'une seule dans les chapelles semi-publiques (*Instructio,* n. 17); on observera ce que prescrit le *Décret,* n. 7, quant à l'heure de ces messes [6].

5° La vigile pascale peut être célébrée même dans les églises ou chapelles où les offices du Jeudi et du Vendredi n'ont pas eu lieu; elle peut aussi s'omettre dans les églises ou oratoires où les dits offices ont été célébrés.

6° Aux prêtres qui ont la charge de deux ou plusieurs paroisses, l'Ordinaire du lieu peut permettre de biner le Jeudi et le Vendredi Saints ainsi que pour la Vigile pascale; toutefois, ce binage ne peut avoir lieu dans la même paroisse et l'on doit dans tous les cas s'en tenir aux heures fixées pour ces célébrations (Décret, n. 7) [7].

Le soussigné, Cardinal Préfet de la S. Congrégation des Rites, ayant fait rapport détaillé de ceci à Sa Sainteté Pie XII, celui-ci a daigné approuver cette déclaration et les solutions qu'elle donne.

Nonobstant, en aucune façon, toute chose contraire.

L. S.

✠ A. Carinci, Archevêque de Séleucie,
Secrétaire de la S.R.C.

C. Card. Cicognani,
Préfet de la S.R.C.

---

4. C'est la confirmation de l'interprétation que nous avons donnée à ce point du décret (cfr *N.R.Th., loc. cit.,* p. 304).

5. C'est d'ailleurs la seule condition encore en vigueur et seul le Saint-Siège pourrait restreindre la liberté qu'il vient d'accorder.

6. Elles doivent commencer au plus tôt à 5 heures du soir, au plus tard à 8 heures du soir (limite que l'on peut, chez nous, reporter à 9 heures, par application du canon 33 § 1, puisqu'il s'agit de messes *privées*).

7. A savoir, le Jeudi Saint les messes commenceront au plus tôt à 5 heures du soir, au plus tard à 8 heures; le Vendredi le début des cérémonies devra se placer entre 3 et 6 heures; le Samedi Saint, la célébration de la Vigile ne pourra débuter avant le coucher du soleil (la permission de l'Ordinaire requise par le décret est incluse *ipso facto* dans celle de biner). Dans aucun de ces cas, le canon 33 § 1 n'est d'application; aucun de ces offices n'est une messe *privée,* même s'il se célèbre selon le rite simple.

Bibliographie

THEOLOGIE MORALE

H. Doms. — *Vom Sinn des Zölibats.* Historische und systematische Erwägungen. Munster, Regensberg, 1954, 18 × 10 cm., 68 p. Prix : 2,80 marks.

En ce livret élevé et captivant, l'auteur recherche l'explication fondamentale de la convenance intrinsèque du célibat sacerdotal. Il rejette l'idée cultuelle de la « pureté corporelle », qu'il rattache à l'Ancien Testament. Mais il propose « la signification sacramentelle du Christ médiateur », inhérente à l'ordination et à la fonction sacerdotales et qui vaut, pense-t-il, indépendamment de la virginité « de perfection personnelle ». Mais pourquoi la virginité convient-elle au Christ en tant que médiateur, et au prêtre qui le reproduit sacramentellement? Parce que Jésus est le second Adam, chef de l'ordre de la grâce, parce que, de lui à tous les hommes, s'établit, sur un plan entièrement surnaturel, une relation personnelle et intime de vie, qui paraît s'opposer à ce « don plénier et sans réserve » fait sur le plan naturel à une seule créature humaine, élément constitutif du mariage. — Certes, croyons-nous, l'union sacramentelle (et d'ailleurs purement instrumentale) à l'efficacité proprement divine, et donc expressément *personnelle,* du Christ, explique l'exigence du sexe masculin pour le sacerdoce. Mais justifie-t-elle du même coup la convenance de la chasteté parfaite? Difficilement, pensons-nous, sinon associée au point de vue de la perfection morale, contrairement à ce que voudrait l'auteur. Et en effet, si l'union du Christ à ses membres « comme médiateur », base de l'argument résumé ci-dessus, postule par elle-même la virginité du prêtre, comment l'union du Christ « à son Eglise », qui est la même, fonderait-elle l'union conjugale des époux chrétiens? Nous aurions deux explications sacramentelles tout opposées, basées sur le même fait surnaturel. Est-il d'ailleurs possible et souhaitable de séparer, dans l'union au Christ, la signification sacramentelle d'une part, et la valeur de perfection morale chrétienne d'autre part? L'explication cherchée ne réside-t-elle pas précisément dans la valeur morale supérieure de la chasteté parfaite, valeur révélée dans l'amour filial du Verbe incarné pour son Père, et offerte en participation aux fils adoptifs, soit sous sa forme parfaite — et cette forme convient souverainement au prêtre, qui remplit le rôle *personnel* du Christ, médiateur efficace de cette vie filiale, — soit sous la forme d'une aspiration à l'amour parfait, et celle-ci donne au mariage chrétien son vrai sens, sa vraie finalité de *route vers* la charité des enfants. On reconnaîtrait du même coup que le « don plénier et sans restriction », qu'à bon droit l'auteur considère comme constitutif du mariage, n'est pas en réalité l'acte conjugal, par lui-même tout à fait incomplet sur le plan *humain,* mais son *dépassement vers* l'union spirituelle des âmes et, au surnaturel, *vers* la charité filiale, divine et mutuelle. Pas d'opposition réelle, du point de vue de la tendance à la charité filiale entre les deux états de vie, ni entre les deux significations sacramentelles; mais, d'un côté, déjà la perfection morale du terme par la chasteté parfaite, de l'autre, celle de la voie vers le même terme. L'auteur n'a-t-il pas vu l'insuffisance de l'explication du célibat sacerdotal par la seule signification sacramentelle du Christ médiateur, puisqu'il ajoute à son argument, rappelé ci-dessus, cet aspect tout autre : « De plus, l'humanité du Christ est entièrement associée à la Personne divine et dès lors le don qu'il fait de lui-même *est d'un autre ordre* : à Dieu sur la croix, aux hommes dans l'Eucharistie ». Ici nous sommes bien sur le plan moral de *l'amour* : amour unique du Christ pour son Père, amour surnaturel pour ses frères, amour virginal, révélé avec le mystère du Fils.

R. Carpentier, S. J.

J.-M. Perrin, O.P. — *La virginité chrétienne.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 90 fr.

L'auteur montre toute l'excellence de la virginité chrétienne, en ayant soin de bien marquer que cet éloge n'entraîne aucune dépréciation du mariage. La virginité est une consécration totale, qui libère les puissances du cœur en les élevant à une pureté plus absolue, unit les forces d'affection en les concentrant sur le Seigneur. Son sens ultime réside dans une charité plus profonde; c'est par cette charité que pourront être évités certains écueils, comme ceux de l'orgueil ou des préoccupations mesquines. Les diverses considérations du P. Perrin associent aux fondements doctrinaux et aux vues mystiques des remarques pratiques. Elles sont complétées par trois documents : le traité de la Sainte Virginité, de saint Augustin; l'Encyclique *Sacra Virginitas, de* S.S. Pie XII; le cérémonial de la consécration des vierges dans le Pontifical Romain.

J. Galot, S. J.

E. Tesson, S. J. — *L'Eglise et la rupture du lien conjugal.* Coll. du Centre d'Etudes Laennec. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 80 p. Prix : 200 frs.

Cette brochure réussit à condenser, en une langue limpide, les motifs, nombreux et complexes, qui permettent à l'Eglise de déclarer une nullité de mariage ou de dispenser du lien. Elle décrit aussi la marche des diverses causes en nullité, ou en dissolution du mariage par non-consommation ou privilège de la foi. Des exemples historiques sont étudiés en cours de route. Cette brochure rendra de grands services aux laïcs. Elle met au point nombre d'idées inexactes, elle montre ce qu'on est en droit de demander aux tribunaux ecclésiastiques et ce qu'il faut faire pour recourir à eux.

R. Carpentier, S. J.

Morale sexuelle et difficultés contemporaines, par J. Folliet, H. Barbeau, etc. Institut des hautes études familiales. Paris, Editions familiales de France, 1953, 23 × 14 cm., 488 p. Prix : 960 frs.

Ce livre n'a pas visé à l'homogénéité, mais à la variété complémentaire d'une vaste information, apportée par des spécialistes distincts. Aussi, quand le titre parle de « difficultés contemporaines », ne faut-il pas voir en ces mots une restriction du sujet. Nous ne pouvons ici qu'en présenter le dessein d'ensemble tel que les auteurs l'ont eux-mêmes établi. Une première partie réunit une série d'études sur les problèmes les plus généraux : une remarquable introduction à toute morale sexuelle, un exposé médical détaillé, une critique du point de vue de la biologie expérimentale appliquée à la sexualité humaine, l'aspect psychanalytique, l'aspect religieux de la sexualité, son aspect moral dans les conceptions catholique, israëlite, protestante, marxiste, la critique de l'aspect statistique et behavioriste dont se contente de façon flagrante le rapport Kinsley, enfin les directives récentes de Pie XII. La deuxième partie envisage les problèmes du comportement sexuel individuel : une double étude, du médecin et du moraliste, sur la masturbation, deux autres sur les jeunes et sur les célibataires. La troisième partie examine les questions morales du couple : chasteté conjugale positive, fidélité conjugale, le couple d'après le marxisme, l'organisation d'une civilisation en fonction de la réalité des deux sexes, l'éducation et la pédagogie de la sexualité ou le problème de l'initiation, l'expérience familiale enfin vue dans les romans d'aujourd'hui. Tour d'horizon presque exhaustif et d'une très grande valeur, pour la compétence des spécialistes de la science, et aussi, le plus souvent, pour les jugements des moralistes, enfin pour la sagesse et l'équilibre pratiques, que manifeste, par exemple, l'exposé du problème de l'initiation. A tel endroit, sans doute, a-t-on trop souligné, dans un article d'ailleurs des plus vigoureux, la différence entre « valeurs objectives » de la morale sexuelle et les « situations subjectives ». Ailleurs, un auteur a bien tort, nous semble-t-il, de condamner l'expression de « chasteté parfaite », alors qu'aux époux chrétiens — ceux du moins qui veulent bien encore admettre avec humilité la blessure de la sexualité —

elle révèle précisément la vraie force et l'élévation proprement chrétienne de leur « chasteté conjugale », sans le moins du monde mésestimer la valeur de leur union. Ailleurs encore, la fusion organique en elle-même est présentée comme un sommet moral, contrairement aux vues spiritualistes et chrétiennes exprimées au début par l'Abbé Oraison. Ce sont là quelques détails, qui ne diminuent pas les abondantes richesses d'un ouvrage aussi vaste. R. Carpentier, S. J.

PASTORALE

M. Benoit Lavaud, O.P. — *Sectes modernes et foi catholique.* Coll. Les Religions, 9. Paris, Aubier, 1954, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 630 frs.

H.-Ch. Chéry, O.P. — *L'offensive des sectes.* Lettre-préface de S. Exc. Mgr J.-M. Martin, archevêque de Rouen. Coll. Rencontres, 44. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 504 p.

Ces deux livres répondent diversement aux mêmes intentions. Leurs auteurs n'ignoraient du reste pas, en les préparant, qu'ils se rencontraient sur le même terrain et, travaillant en accord, ils ont apporté chacun leur contribution à une œuvre de haute utilité. Devant le pullulement des sectes, dont plusieurs, très actives, organisent une intense propagande de recrutement, les catholiques ont besoin à la fois d'une information précise et d'un équipement doctrinal sûr. — L'ouvrage du P. Lavaud, le premier édité, commence par la partie doctrinale et se recommanderait donc, si l'on devait choisir, à ceux qui recherchent en premier lieu la pensée de l'Eglise concernant les principaux points remis en question par les sectes à tendance eschatologique (usage de la Bible, Tradition, millénarisme) ou humanitaire (miracle et guérisons miraculeuses). Un chapitre reproduit en français deux documents ecclésiastiques, l'un général : la profession de foi de Pie IV ; l'autre sur un point précis : la définition de Benoît XII concernant les fins dernières. Vient ensuite, en une seconde partie, un exposé succinct de six sectes parmi les plus importantes avec leur histoire, leur organisation et leur doctrine. Des statistiques précises ne sont pas fournies.

Le travail du P. Chéry s'impose au contraire à ceux qui désirent la documentation la plus abondante et la mieux au point sur les sectes en France, le nombre de leurs adeptes, leur zone d'influence, leurs moyens de propagande, etc. Dix-sept groupements sont signalés, auxquels on a rattaché les petites communautés catholiques séparées et le Réarmement moral. De plus, en une seconde partie descriptive, les sectes les plus importantes sont étudiées dans le détail : doctrine, expansion géographique et sociologique, d'après les résultats de l'enquête menée en 1951 par la Ligue catholique de l'Evangile (noter que cette enquête ne dépasse pas les frontières de la France). Le point de vue doctrinal catholique n'est pas traité dans ce volume, mais on en annonce l'étude dans une publication à venir.

Bref, ces deux ouvrages aussi valables l'un que l'autre sont sans doute appelés à un rayonnement différent. Le premier sera un livre de culture religieuse pour le fidèle du troupeau. Le second, par son aspect documentaire et surtout par la critique comparée qu'il fait de l'attitude catholique en regard de la psychologie des sectes, est un nouvel apport au problème de l'évangélisation et donnera davantage à réfléchir aux pasteurs. C. Dumont, S. J.

Orientations de pastorale familiale, par J. Violet, L.-J. Henry, A. Merlaud, etc. Coll. de l'Institut des Hautes Etudes familiales. Paris, Edit. Fam. de France, 1955, 23 × 14 cm., 240 p. Prix : 570 frs.

« Ensemble des normes et des méthodes qui doivent guider le ministère sacerdotal auprès des familles », la pastorale familiale doit s'adapter à la situation réelle des foyers. De là ces « orientations » actuelles. Un article préliminaire expose d'abord les problèmes les plus urgents auxquels le prêtre doit pouvoir

répondre : Intimité conjugale, travail, éducation, engagements multiples des foyers dans la société. A ces problèmes, le prêtre — et le futur prêtre — devraient se préparer autrement que par un cours négatif sur le *De Sexto* : par une prise de conscience large et complète de la réalité familiale avec ses aspects religieux, moraux, sociaux. C'est vers une telle synthèse que tendent les articles de ce livre à la fois spéculatif et pratique. D'abord les perspectives nouvelles, bonnes ou défectueuses, dans lesquelles on regarde l'être familial au cours des dernières années. Suit une bibliographie, dont à vrai dire l'un ou l'autre titre ne nous paraissent pas mériter la recommandation de l'auteur. Ensuite : le sens chrétien de cette situation existentielle librement choisie et pleine de valeur positive qu'est la vie familiale ; les devoirs de fécondité. Puis les formes diverses du ministère familial : les groupes de foyers, avec leurs relations à la paroisse, à l'Action catholique, etc. ; les contacts du prêtre avec les foyers, sa tâche dans la préparation au mariage, son attitude devant les « irréguliers » (divorcés, séparés, remariés) ; la liturgie familiale dans ses deux aspects, vécue au foyer même ou à l'église ; la confession et la direction en vue de la préparation au mariage, au service des fiancés et des époux ; enfin la spiritualité conjugale dans son ensemble, avec pour l'attirer vers les sommets de l'amour, l'aspiration aux grands conseils évangéliques. Cette dernière perspective nous paraît essentielle — et trop oubliée — dans notre ordre de nature élevée, tombée et rachetée. Les époux ne se sanctifieront qu'en dépassant leur vie proprement sexuelle comme un seuil (p. 79, Abbé Oraison), avec devant les yeux le Christ Vierge, rédempteur nécessaire de tous les hommes. Cela est même vrai désormais du point de vue de la normalisation psychique de l'instinct sexuel (p. 93, même auteur).

R. Carpentier, S. J.

J. Viollet. — *La bonne entente conjugale.* Coll. Spiritualité conjugale. Paris, Edit. Familiales de France, 1954, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 330 frs.

A la lumière d'une longue carrière toute vouée à l'observation de la famille, l'auteur examine les nombreux aspects convergents de la bonne entente au foyer, les influences lointaines et immédiates, obscures ou claires, qui agissent sur elle depuis les années de préparation. L'adaptation mutuelle des natures masculine et féminine, des caractères, des cœurs et des volontés ; le jeu de l'autorité maritale en face de l'indépendance morale de la femme et de l'épanouissement de sa personnalité ; le facteur important de la moralité conjugale des deux époux ; le rôle des parents et des amis ; celui du dévouement des deux conjoints aux enfants ; la pratique enfin d'une vie spirituelle et apostolique en commun : autant de tableaux qui peu à peu déroulent le film éclairant, convainquant, du foyer uni.

R. Carpentier, S. J.

J. Wirtz. — *Amour et mariage.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 21 × 14 cm., 288 p. Prix : 81 frs belges.

Ce livre raconte, avec autant d'humanité que de vérité, l'itinéraire de l'amour depuis ses premiers pas jusqu'à sa conclusion dans le mariage et son terme dans l'enfant. Itinéraire bien terrestre, et cependant tout illuminé par la foi et la poésie. D'abord « Entre le rêve et le jour », les deux jeunes gens s'avancent la main dans la main par les étapes radieuses mais prudentes des fiançailles. Installés dans leur nouvelle vie, ils en découvrent peu à peu les luttes et les sacrifices, les « petites tragédies » et les « surprises », les petites et grandes exigences ; ils découvrent surtout « l'âme du mariage », le vrai amour et tout ce qu'il inspire. Dans la demeure qu'ils construisent ensemble, il y a aussi « les piliers de l'ordre » sans lesquels elle s'écroulerait : lois fondées sur les deux natures associées, sur leur mission, leur « fonction sacerdotale » au foyer. Puis paraît l'enfant et voici que se posent les problèmes de ses premiers pas dans la vie, de ses défauts et de ses « vertus », de ses épreuves physiques et déjà morales. Entre-temps doit continuer « la vie sexuelle des époux ». Un regard sur les drames qui pourraient bouleverser le mariage... Puis, l'on pense aussi à la santé de la femme, aux organes et à la physiologie de la génération, à ce qui se passe

dans la mère avant et après la naissance de l'enfant, aux conceptions modernes d'une alimentation raisonnable. Ainsi le mariage peut-il s'accomplir « entre l'espérance et la bénédiction » qui la comble. R. Carpentier, S. J.

Conscience de la Féminité. Coll. de l'Institut des Hautes Etudes familiales. Paris, Edit. Familiales de France, 1954, 23 × 14 cm., 444 p. Prix : 960 frs.

En ce volume, des femmes elles-mêmes « partent à la recherche de leur véritable identité ». Preuve vécue de ce que l'on nomme : la promotion féminine actuelle. Nous avons ici « le premier livre rédigé par des femmes sur la féminité consciente et autonome dans le cadre de la société contemporaine ». Voilà le programme. Il se réalise en trois groupes d'articles : 1° Les grandes composantes de la féminité : biologie, psychologie, jugement autonome, religion, littérature, arts, mode; à tous ces aspects de la féminité, s'ajoutent, en deux études, ceux que révèlent l'histoire et les divers continents et pays d'aujourd'hui. 2° Le second groupe recherche les symptômes de la féminité nouvelle, en général d'abord pour la femme seule, ensuite pour la femme mariée. La femme veut devenir indépendante économiquement, elle pénètre dans tous les secteurs du monde du travail, elle exerce la responsabilité civique et politique, à la mort du mari celle du chef de famille. La femme seule, c'est souvent une jeune fille angoissée, c'est une « non-mariée », c'est une religieuse (et les vocations sont en décroissance), c'est une femme exerçant une carrière, parfois ce peut être une « mère adoptive ». La femme mariée d'aujourd'hui, c'est la « partenaire à égalité », c'est la mère « nouveau style », c'est peut-être une femme qui s'est désaffectionnée des travaux ménagers, c'est une mère qui se trouve devant une tâche éducatrice bien nouvelle. Autres problèmes encore que celui de la femme sans enfants, celui de l'adoption dans un ménage. 3° Enfin un troisième groupe d'études parcourt des « styles » de vie féminine : la femme ouvrière, la femme de marin, la femme rurale, ou des milieux indépendants, ou l'intellectuelle, ou la malade, ou enfin la femme autonome à la Simone Weil. — Masse impressionnante de données, de réflexions, de projets : on voudra entendre ce vaste témoignage, porté sur une situation encore incertaine d'elle-même, mais bien capable d'éclairer sur les conditions d'une évolution chrétienne de la femme.

R. Carpentier, S. J.

G. Kelly, S. J. — *Vóór de drempel* (Modern Youth and Chastity). Morele Beschouwingen over vriendschap en liefde. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1954, 17 × 12 cm., 182 p.

Dans une initiation aux mystères de la vie, l'angle de vision que l'on choisit revêt une grande importance. Nous partons ici de la vraie amitié, pour passer ensuite à l'attrait général des deux sexes, puis à l'attrait spécial et précisé pour telle personne de l'autre sexe, enfin à l'attrait sexuel corporel. Il s'agit donc bien de préparer le choix d'un conjoint : les qualités que suppose ce choix, la valeur morale de l'état conjugal obligent à considérer l'entreprise avec le plus grand sérieux et à rompre au besoin une relation commencée. On explique alors la génération, ses organes, son processus physiologique, sa psychologie, et enfin la signification et la beauté de la chasteté préparatoire au mariage, avec les requêtes de la loi divine, les principes moraux et leurs applications. Enfin un court chapitre sur le célibat de consécration à Dieu. Peut-être est-ce trop réduire l'influence, si nécessaire à tous les chrétiens, du message divin de la chasteté parfaite? En tout cas, il ne faudrait pas, croyons-nous, appeler le mariage un « état de perfection » (p. 47), même en avertissant qu'il s'agit d'une appellation « non technique ». Rédigé aux Etats-Unis et essayé d'abord en manuscrit, le texte est dû à la collaboration de trois auteurs, dont le principal l'a signé de son nom. Il est à recommander pour sa clarté, sa délicatesse, son inspiration très élevée, l'élégance de la traduction et de la présentation. Il s'adresse aux jeunes, sans vouloir les préparer directement au mariage, et leur expose la morale de leur état présent. R. Carpentier, S. J.

MARIOLOGIE

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati. Vol. III-VI, VIII, fasc. 1-2. 6 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1955, 24 × 17 cm., VIII-278, XII-254, VIII-208, VIII-222, XII-398 et VIII-280 p.

Notre revue avait pris soin de signaler l'importance et l'intérêt du Congrès International de Mariologie, tenu à Rome en 1954, pour le centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (voir *N.R.Th.*, 1954, p. 1086). Les premières publications des Actes de ce Congrès permettent d'apprécier quelle somme précieuse de travaux y a été réunie.

On sait les questions délicates d'exégèse que pose la preuve scripturaire de l'Immaculée Conception. Sur ces questions, le volume III nous offre une série d'études. Le P. Bea s'efforce de déterminer la portée que la Bulle *Ineffabilis Deus* reconnaît aux arguments scripturaires; le Dr Brinktrine et le P. Mariani examinent la signification du Protévangile, tandis que Mgr Cerfaux met en relation avec le Protévangile la vision de la Femme et du Dragon dans l'Apocalypse; le sens de cette vision est également étudié par Mgr Romeo; M. Coppens montre comment la théologie de l'Ancien Testament contient une préparation à la Vierge sainte et immaculée; le P. Koehler donne une interprétation de la phrase : « Femme, voici ton fils » à la lumière de l'Immaculée Conception; la notion que se font de la sainteté de Marie les apocryphes du Nouveau Testament est esquissée par le P. Rush; enfin des études plus générales sur la valeur des affirmations ou insinuations bibliques de l'Immaculée Conception sont présentées par le P. Strobel, le P. Malo et le P. Plassmann. Cette énumération donne une idée de la richesse de contenu du volume, et on aura remarqué que parmi les auteurs se trouvent des exégètes de grand renom. Parmi les nombreux points intéressants qui ont été mis en lumière, nous nous bornerons à en citer un : dans la théologie vétérotestamentaire, M. Coppens cherche surtout la préfiguration de la Vierge immaculée, non dans l'un ou l'autre personnage de la Bible, mais dans la sainteté de Sion, de la nouvelle Sion, et montre par là comment le rapprochement entre l'Eglise et Marie, thème particulièrement traité à notre époque, éclaire la préparation mariale de l'Ancien Testament.

Le volume IV étudie l'Immaculée Conception chez les Pères et chez les théologiens orientaux. Le Dr Krüger l'envisage chez les Pères syriens, et ne manque pas d'aborder la doctrine de Jacques de Saroug; il est d'avis que celui-ci tenait l'application à Marie du péché originel. Dans sa contribution, C. Vona voudrait au contraire considérer Jacques de Saroug comme favorable au privilège marial. Pour sa part, M. A. Van Roey a sur le même auteur cette appréciation : Jacques de Saroug n'est pas allé jusqu'à l'Immaculée Conception et n'a regardé la sainteté de Marie qu'au moment de l'Annonciation; il n'a pas voulu non plus nier la conception immaculée de Marie, car en fait le problème ne se posait pas encore, et on doit dire qu'il était sur une voie qui conduisait à l'admission du privilège, puisqu'il avait posé le principe de la sainteté totale de la mère de Dieu. L'opinion de saint Augustin fait également l'objet d'interprétations divergentes. Dans une fort longue étude, le P. Dietz s'attache à montrer que l'évêque d'Hippone regardait Marie comme immaculée depuis la conception. Plus brièvement, mais non pas avec moins de finesse, le P. Boyer insinue la même conclusion. Il estime qu'on ne peut éluder l'affirmation contenue dans deux textes, et corroborée par le contexte, qui attribue à Marie le privilège d'une conception exempte de la souillure originelle, et que d'autre part les textes qui paraissent nier ce privilège peuvent sans violence recevoir une autre interprétation. Par contre, Mgr Jouassard pense que saint Augustin a tenu que Marie avait été dans sa conception justiciable du péché et qu'il a ainsi barré la route pendant des siècles en Occident à l'idée de l'Immaculée Conception. Il met son opinion en parallèle avec celle de S. Cyrille d'Alexandrie, qui admettait explicitement des défaillances de la foi chez la Vierge bien qu'elle fût Théotokos, et témoignait par là que dans son milieu l'idée de la sainteté totale de Marie se s'était pas encore imposée. Mentionnons encore, dans le même volume, les études qui se rapportent à la liturgie

byzantine, par le P. Koren et le P. Raes; aux théologiens palamites, par le P. Gordillo et le P. Eldarov; à l'Eglise orthodoxe russe, par le P. Wenger; aux îles grecques, par le P. Hofmann; à Soloviev, par le P. Schultze.

Le volume V concerne le XII[e] siècle, période importante puisqu'elle est celle où fut énoncée pour la première fois la théologie explicite de l'Immaculée Conception. Mgr Davis et le P. Modrić retracent l'élaboration de cette doctrine, et le P. Geenen expose les affirmations d'Eadmer en citant les réponses qu'il fait aux diverses objections. Dom Boniface del Marmol se demande si Eadmer a enseigné que Marie rachetante fut rachetée, et d'une manière peut-être excessive conclut par la négative; en fait, le grand défenseur de l'Immaculée Conception n'a pas abordé ce problème, mais, comme l'observe le P. Geenen, il affirme partout que la rémission des péchés, soit actuels, soit originel, dérive du Christ, ce qui nous oriente plutôt vers une réponse affirmative à la question posée. Le P. Barré établit une comparaison entre l'Immaculée Conception et l'Assomption, et relève que les arguments sont identiques, bien que les deux questions soient traitées indépendamment et n'interfèrent pas l'une sur l'autre de façon notable. Mgr Piolanti étudie le titre de « Sponsa Christi », et le P. Emmen l'influence de la lettre pseudo-anselmienne « Conceptio veneranda ». Signalons enfin le travail du P. Gagov, qui déborde le XII[e] siècle, et décrit le milieu liturgique et culturel anglais en faveur de l'Immaculée Conception, qui ouvre la voie à la théorie de Duns Scot.

Nous devons nous borner à une mention plus brève des volumes suivants, mais ils n'offrent pas moins d'intérêt dans le domaine plus particulier qu'ils abordent. Ils traitent respectivement de la doctrine de l'Immaculée Conception dans l'Ordre de saint Dominique, dans celui de Notre-Dame de la Merci et dans la Congrégation des prêtres du Sacré-Cœur, et ils montrent comment chacune de ces familles religieuses a contribué au développement doctrinal de l'Eglise, fût-ce parfois, comme saint Thomas, par une opposition qui contraignait à une plus profonde réflexion.

Les Actes du Congrès promettent ainsi de constituer un bel ensemble, une véritable somme de travail théologique sur les fondements et l'histoire de la doctrine de l'Immaculée Conception; ils fourniront une base très large de consultation pour les recherches ultérieures de la théologie mariale en ce domaine. Il faut notamment en féliciter le P. Balić, qui fut l'animateur de cette œuvre remarquable. J. Galot, S. J.

La Nouvelle Eve I. Bulletin de la Société Française d'études mariales. Congrès de Lyon, 1954. Paris, Lethielleux, 1955, 25 × 16 cm., 180 p. Prix : 1.200 frs.

Après une série d'études sur Marie et l'Eglise, la Société française d'études mariales en publie une autre sur Marie, nouvelle Eve. Le P. Nicolas montre d'abord l'intérêt de ce thème, dû au fait que les affirmations de la tradition concernant la nouvelle Eve éclairent par le fait même le rôle de Marie comme associée au Christ dans l'œuvre rédemptrice. Déjà dans l'Ecriture, le P. Braun s'efforce de déceler des indices du parallèle Eve-Marie. Il estime que saint Luc, dans le récit de l'Annonciation, suggère une opposition entre la Vierge de Nazareth et la première femme, et surtout que la femme du ch. XII de l'Apocalypse, en laquelle il reconnaît une figure de Marie, est présentée par référence à Eve pécheresse. Pour ce qui regarde la période patristique anténicéenne, Mgr Jouassard s'attache surtout à la doctrine de saint Irénée, car elle domine toute la période : chez l'évêque de Lyon, le thème de la nouvelle Eve, développé notamment à la suite d'une controverse avec Tatien, fait apparaître comment la Vierge est cause du salut. Dom Capelle prolonge cette étude en indiquant ce que devient ce thème chez les docteurs latins, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin. Ensuite, M. Laurentin reprend, depuis les origines jusqu'au XII[e] siècle, l'histoire de l'interprétation du Protévangile, en fournissant un dossier chronologique de 250 textes. Il conclut à la priorité du sens collectif, selon lequel la « descendance de la femme » désigne tout le genre humain; c'est le sens adopté par saint Justin; aussitôt après vient le sens christo-marial présenté par saint Irénée, tandis que plus tard saint Augustin adopte un sens moral et Fulbert au

XI^e siècle un sens à la fois moral et marial. L'ouvrage se termine par le rapport du P. Camelot sur les Pères grecs de Nicée à saint Jean Damascène, où est mise surtout en évidence la doctrine de saint Epiphane. Ces études approfondies confirmeront la réputation de sérieux et de bonne tenue scientifique que s'est acquise la Société française d'études mariales, et contribueront à fixer les données de la tradition sur la mission dévolue à la sainte Vierge. J. Galot, S. J.

Actes du Congrès marial. Septembre 1954. Bruxelles, Secrétariat de l'année mariale, 1955, 21 × 16 cm., 160 p. Prix : 35 frs.

Le volume contient principalement les belles et profondes leçons doctrinales données au Congrès marial : Marie dans le dessein de Dieu, par le Chanoine Guelluy ; l'Immaculée Conception, par le P. B. Rigaux ; la Maternité divine, par le P. F. Taymans ; la coopération de Marie à la rédemption, par M. Giblet ; l'Assomption, par Dom Capelle ; Marie et l'Eglise, par le P. B. Olivier. Ensuite viennent un aperçu des différentes sections, et les allocutions de l'Assemblée Générale de clôture. Ceux qui ont assisté au Congrès et en ont gardé un vif souvenir seront heureux d'en posséder les textes les plus marquants, qui leur permettront de méditer à nouveau sur cet hommage inoubliable adressé à la Mère de Dieu. J. Galot, S. J.

M. Schmaus. — *Katholische Dogmatik.* Band V. *Mariologie.* Munich, M. Hueber, 1955, 25 × 18 cm., VIII-416 p. Prix : 17 marks broché ; 19,80 marks relié.

Ceux qui connaissent la valeur des traités de dogme publiés jusqu'à présent par M. Schmaus se réjouiront de la parution de ce volume consacré à la doctrine mariale. Ils y retrouveront les qualités habituelles de l'auteur, vaste information, réflexion profonde et personnelle. Pour chacune des questions, l'auteur nous offre une étude de l'Ecriture et de la Tradition, qui tient compte des travaux les plus récents. Comme il lui était impossible de citer tous ces travaux, il a complété le volume par une bibliographie des ouvrages et articles principaux à consulter sur les divers sujets. Pour ce qui est de sa pensée personnelle, il s'est efforcé de garder un juste milieu, et d'éviter aussi bien les exagérations d'une piété mariale trop peu soucieuse de la vérité que le minimalisme se refusant à reconnaître les grandeurs conférées par Dieu à Marie. Peut-être pourrait-on se demander si ce minimalisme ne se trahit pas dans l'opinion mentionnée par l'auteur à propos de la virginité de Marie, opinion qui voudrait placer la première résolution de virginité après le message de l'Annonciation, et qui attribue à Marie l'intention de contracter un mariage normal jusqu'à ce que l'ange l'ait avertie de la conception miraculeuse : comment dans ce cas Marie serait-elle encore la Vierge par excellence? Mais de façon générale, l'auteur garde effectivement la règle de jugement qu'il s'est proposée. Son traité rendra de grands services en fournissant un exposé systématique de la théologie mariale selon les vues contemporaines. J. Galot, S. J.

Cl. Dillenschneider, C.ss.R. — *Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations.* Paris, Edit. Alsatia, 1956, 22 × 15 cm., 186 p.

On ne peut poser en mariologie un principe-clef d'où l'on puisse déduire avec rigueur toute la doctrine. Mais faut-il pour autant renoncer à tout principe d'unification? L'auteur ne le pense pas, et il s'attache à montrer que la théologie mariale doit constituer un tout organique qui dépend d'un principe premier entendu dans le sens le plus large : ce principe, il le définit comme étant la maternité messianique de Marie, envisagée dans la réalité concrète que lui confère le dessein salvifique de Dieu. Tel est en effet le donné fondamental qui se dégage des passages scripturaires ayant trait à la sainte Vierge ; l'auteur insiste avec raison sur l'importance de ce fondement biblique, et il analyse brièvement les textes en mentionnant les divergences d'interprétation. C'est surtout la signifi-

cation du Fiat de l'Annonciation qu'il veut mettre en lumière, et il distingue, dans la Maternité divine qu'inaugure ce Fiat, une triple dimension, personnelle, sotériologique et oecuménique : selon la dimension personnelle, le Fiat est le prototype de la coopération humaine à l'œuvre rédemptrice; selon la dimension sotériologique, il est l'accueil conscient du Rédempteur comme tel; selon la dimension oecuménique, il entre dans le cadre de l'Alliance mystique conclue par Dieu avec l'humanité à racheter, et assure l'extension de la maternité de Marie à toute l'Eglise. Avant de formuler ces conclusions, l'auteur n'avait pas omis de passer en revue les diverses conceptions du principe premier en mariologie et d'en faire la critique. Aussi l'ouvrage offre-t-il un exposé des discussions récentes sur la question, avec des appréciations judicieuses sur la valeur de chaque théorie, et ensuite une belle et forte synthèse de la doctrine de l'auteur.

J. Galot, S. J.

C. Balić, O.F.M. — *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*. Rome, Via Merulana, 124, 1955, 24 × 17 cm., 160 p.

On sait qu'une controverse est née à propos du rôle joué par Duns Scot dans l'élaboration de la doctrine de l'Immaculée Conception. Le P. Roschini a prétendu que le grand docteur franciscain n'avait pas joué le rôle décisif qu'on lui attribue d'ordinaire en ce domaine; il invoquait d'une part les textes mêmes de Scot, qui paraissent ne reconnaître qu'une certaine probabilité à l'Immaculée Conception et il arguait d'autre part de ce qu'aucun auteur franciscain n'aurait, avant 1430, mis Duns Scot en rapport spécial avec la doctrine de la Conception Immaculée. Il était enclin à mettre en tête des grands défenseurs du privilège de l'Immaculée le Bienheureux Matteo Lazzari, général des Servites, mort en 1348. Concernant cette dernière assertion, le P. Balić observe qu'on ne possède pas l'œuvre de ce Bienheureux et qu'on ne dispose au sujet de sa doctrine que de témoignages fort tardifs. Il analyse très soigneusement les textes du Docteur Subtil, et il montre comment ces textes supposent une conviction bien arrêtée de la vérité de l'Immaculée Conception, conviction qui néanmoins s'exprime avec prudence car elle allait à l'encontre de l'opinion commune des théologiens du temps, notamment de celle qui était ordinairement enseignée à l'Université de Paris. C'est cette prudence qui a pu faire croire, à tort, à une incertitude dans la pensée du Docteur; la netteté du texte de l'*Ordinatio*, où Scot s'exprime lui-même, et la force de l'argumentation qui requiert en conclusion l'affirmation du privilège, doivent exclure cette incertitude. Le P. Balić envisage ensuite les traces de l'influence de Scot dans la première moitié du XIV^e^ siècle, traces qui semblent indéniables et qui autorisent à déclarer que l'opinion du grand Docteur a vraiment été remarquée — et attaquée — comme affirmation de l'Immaculée Conception. La controverse aura servi à mettre en lumière ce point d'histoire.

J. Galot, S. J.

F. Charmot, S. J. — *La royauté de Marie et le sacerdoce des fidèles*. Paris, Spes, 1955, 20 × 13 cm., 222 p. Prix : 480 frs.

L'objectif de l'ouvrage est plus large que ne le laisserait penser le titre. C'est en fait toute la vie spirituelle du laïc, ou du religieux non prêtre, qu'il a voulu placer dans une perspective mariale. L'auteur ne se restreint pas à la royauté proprement dite de Marie; il met en lumière son rôle dans toute l'économie du salut, plus particulièrement sa qualité de Mère du Christ-Prêtre, et de là il en vient à nous la présenter comme modèle de notre vie, et comme médiatrice des grâces que nous vaut la Rédemption. Il distingue le sacerdoce sacramentel, celui des prêtres, et le sacerdoce spirituel ou mystique, celui des fidèles qui est aussi celui de Marie. Peut-être l'insistance sur la supériorité du sacerdoce spirituel de Marie par rapport au sacerdoce sacramentel est-elle excessive, car la comparaison ne peut se faire que malaisément entre des charismes aussi différents que la maternité divine et le sacerdoce; mais on appréciera le bon goût de l'auteur qui, tout en affirmant un sacerdoce mystique illimité de Marie, laisse le plus souvent dans l'ombre cette expression, et ne fait pas de cette notion de sacerdoce une notion fondamentale pour caractériser la mission de la sainte Vier-

ge. D'une manière très vive, il fait comprendre les privilèges et les fonctions de Marie, et son livre contribuera au développement d'une spiritualité du laïcat, dans le sens à la fois d'une plus profonde intégration dans le Corps Mystique et d'une union plus intime avec la Mère du Rédempteur. J. Galot, S. J.

J. Bur. — *Médiation mariale.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 20 × 13 cm., 202 p. Prix : 84 frs.

L'auteur se propose d'élaborer une doctrine de la médiation mariale en dégageant les principes admis par les deux thèses en présence, la coopération immédiate à la rédemption objective et la simple coopération à la rédemption subjective. Il admet que Marie a coopéré directement à la rédemption objective, mais sans qu'il y ait participation intrinsèque à l'acte rédempteur. Au nom de tous, elle a donné son adhésion à l'Incarnation, puis elle a confirmé son fiat au Calvaire par une adhésion à l'œuvre proprement rédemptrice. Par ces dispositions actives que Dieu a réclamées d'elle, elle doit être dite « cause dispositive de notre rédemption ». C'est dans cette notion de causalité dispositive que l'auteur cherche une solution au problème de la corédemption, solution intermédiaire entre les deux thèses mentionnées plus haut. C'est également par cette notion qu'il définit la coopération de Marie à la distribution des grâces. Cette solution parviendra-t-elle à rallier les partisans de l'une et l'autre position? C'est douteux. Car si l'on comprend qu'on puisse appliquer la notion de cause dispositive à la coopération de Marie à l'Incarnation, on saisit plus difficilement comment cette notion s'adapte au rôle joué par Marie au Calvaire. Mais ce qui prêtera surtout à objection, c'est que l'auteur, après avoir rejeté la distinction habituellement faite pour concilier en Marie sa qualité de rachetée et son titre de corédemptrice, déclare que l'adhésion de Marie fut à la fois cause dispositive et premier effet de l'acte rédempteur, et n'explique guère cette affirmation que par le recours au mystère. Cela lui permet de dire que Marie fut la cause dispositive de son propre rachat, aussi bien que du rachat de toute l'humanité. Ainsi, la grâce de l'Immaculée Conception lui aurait été accordée, non seulement en prévision des mérites du Christ, mais de ses propres mérites *de congruo.* Ne reprochera-t-on pas à cette théorie, non seulement d'identifier cause et effet, mais de méconnaître le principe de l'unicité du Rédempteur, principe qui est sauvegardé dans les théories de la corédemption parce qu'elles admettent une application préalable à Marie des seuls mérites rédempteurs du Christ? Cependant cette discussion même sera un hommage à la valeur de l'ouvrage, et aux louables efforts de l'auteur pour éclairer davantage un des problèmes les plus difficiles et les plus controversés de la théologie contemporaine.

J. Galot, S. J.

E. Flicoteaux, O.S.B. — *Mystères et fêtes de la Vierge Marie.* Coll. L'esprit liturgique, 12. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 150 p.

Le but de l'auteur est de nous montrer la place qui revient à Marie dans la célébration des mystères par la liturgie. Le titre pourrait donner à penser que l'ouvrage se limite à un commentaire des fêtes spécialement consacrées à la Vierge. Mais fort heureusement l'auteur s'est avant tout préoccupé de retracer le rôle de la Mère du Rédempteur dans tous les mystères du salut, dans l'écoulement complet du cycle liturgique, et ce n'est qu'après cette vue d'ensemble qu'il revient avec une insistance plus particulière sur les fêtes principales de Marie. Il fait ainsi apparaître les divers aspects de la personne et de la mission de Marie, en les esquissant d'un langage simple et suggestif, qui est une préparation à la prière; chacun des brefs tableaux liturgiques mène pour ainsi dire spontanément le lecteur au « Salve Regina » sur lequel se termine cet excellent petit livre. J. Galot, S. J.

J. Goudard, S. J. et H. Jalabert, S. J. — *La sainte Vierge au Liban.* 2e édit., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1955, 32 × 24 cm., 308 p., 48 pl., 4 hors-texte, 1 carte.

A la fin du siècle dernier, le P. Goudard avait parcouru le Liban pour noter les traditions locales concernant la dévotion à Marie, les sanctuaires et lieux de pèlerinage qui veulent l'honorer. Il avait consigné les résultats de son enquête dans un livre paru en 1908. C'est la seconde édition de cet ouvrage, entièrement refondue, que nous offre aujourd'hui le P. Jalabert. La présentation en est vraiment remarquable, avec de fort belles planches et illustrations. Et le contenu du volume est de grande valeur : avec ses indications historiques vérifiées et mises au point, avec ses récits et témoignages populaires empreints d'un parfum de folklore local, il fait revivre de manière saisissante sous les yeux du lecteur la piété mariale du peuple libanais. Nous dirions même qu'on a souvent l'impression, à la lecture de ces pages, qu'il doit y avoir une affinité toute particulière entre la mentalité religieuse de ce peuple et celle que dut avoir la Vierge : le Liban n'est-il pas d'ailleurs bien proche de Nazareth? On y sent une foi tellement fraîche et vivante, qu'elle fait songer à celle de Marie. C'est pourquoi ce précieux livre, plus spécialement destiné au Liban, ne manquera pas d'intéresser toute la chrétienté. J. Galot, S. J.

R. Laurentin. — *Sens de Lourdes.* Paris, Lethielleux, 1955, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 480 frs.

L'ouvrage présente un double intérêt, car il éclaire à la fois l'histoire des apparitions de Lourdes et leur valeur spirituelle. En ce qui concerne le déroulement historique des faits, l'auteur met au point la question du nombre des apparitions avec leur date exacte, et établit le texte critique des paroles de la Vierge à Bernadette. Pour ce qui est de la valeur spirituelle de ces faits extraordinaires, il s'attache d'abord à dégager les caractéristiques du témoignage de Bernadette, sa force, sa pureté, sa transparence, toutes qualités évangéliques du témoignage. Ensuite, en distinguant soigneusement de la Révélation publique les révélations privées et les apparitions, et en soulignant que les faits de Lourdes ne peuvent être mis au même plan que ceux de l'Evangile, il s'efforce de dégager le message des apparitions. Ce message peut se résumer très brièvement ainsi : la Vierge sans péché vient au secours des pécheurs, et leur propose trois moyens : la source d'eau vive, la prière et la pénitence. On reconnaîtra et admirera dans cette étude le souci aigu de précision, dont a témoigné l'auteur dans d'autres travaux, ainsi que sa faculté de définir en profondeur la signification des réalités spirituelles. J. Galot, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. LXXV. *Consalvi-Constantinople.* LXXVI. *Constantios-Crescence.* Paris, Letouzey, 1954-55, 28 × 20 cm., col. 513-768; 769-1024.

Dans ces deux nouveaux fascicules du célèbre dictionnaire, ce sont les articles consacrés à des noms géographiques qui retiennent tout d'abord l'attention. Avant tout le triple article Constantinople (Ville, Patriarcat grec, Eglise latine, Conciles) par R. Janin, qui remplit à lui seul plus de la moitié du premier fascicule et pourrait constituer un ouvrage de synthèse complet et excellent. Ensuite plusieurs monographies de diocèses : Constance, Cordoue, Corinthe, Cork, Cornouailles, Cosenza, Couserans, Coutances, Cracovie, pour nous borner aux principales; les articles sur les abbayes de Corbie, Corvey, Cornelimünster, Covadonga, Coventry. Les notices biographiques, beaucoup plus nombreuses, sont en moyenne beaucoup plus brèves, comme il se doit. Citons cependant celles sur les papes Constantin (par G. Bardy), les empereurs Constantin (J.-R. Palanque et G. Garitte; bonne mise au point des questions controversées touchant la « conversion » du premier empereur chrétien); le pape saint Corneille, les cardinaux Contarini et Corsini, les jésuites Cordara et Cornely. R. Mols, S. J.

K. D. Schmidt. — *Grundriss der Kirchengeschichte.* IV. *Geschichte*

der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus (1648-1950). Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, 21 × 14 cm., p. 401-600.

Quatrième et dernier fascicule de l'« Abrégé d'histoire de l'Eglise » déjà connu de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 317; 1955, p. 439). Les dimensions restreintes de l'ouvrage ont contraint l'auteur à se borner aux lignes directrices et à limiter ses indications bibliographiques à trois ou quatre ouvrages par chapitre. Elles furent cause aussi de quelques jugements trop sommaires, parfois même discutables. Ainsi, malgré les reproches qu'il mérite, nous serions plutôt porté à voir en Napoléon un bienfaiteur du catholicisme en France. Le chapitre sur l'expansion missionnaire du christianisme est vraiment trop superficiel. Par contre, l'incidence religieuse des principaux courants idéologiques modernes : piétisme, « Aufklärung », idéalisme, romantisme, socialisme, nationalisme, nazisme, a retenu très largement l'attention. De même, comme prévu, l'histoire de l'Eglise évangélique allemande au XIX[e] siècle. L'histoire interne du catholicisme se voit octroyer un chapitre de huit pages : c'est peu, mais le strict essentiel s'y trouve et l'auteur n'hésite pas à reconnaître que le renouveau catholique contemporain est dû à une renaissance intérieure et que, dans le domaine social, les catholiques ont marqué une avance sensible sur leurs frères séparés. Relevons encore le même ton irénique dans les chapitres sur le mouvement oecuménique et sur les persécutions antichrétiennes. R. Mols, S. J.

English Historical Documents, edited by D. C. Douglas. Vol. I : *c. 500-1042,* edited by D. Whitelock. Londres, Eyre & Spottiswood, 1955, 24 × 16 cm., XXIV-868 p., 3 cartes. Prix : 80 sh.

Nos lecteurs connaissent déjà cette nouvelle collection de textes historiques concernant l'histoire d'Angleterre. Ils se rappelleront les éloges dont nous l'avons comblée, lors de la parution du deuxième volume (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 327). Rappelons que son but est de faciliter l'accès aux sources — condition indispensable de tout travail historique — en groupant en un ensemble maniable de larges extraits des auteurs les plus représentatifs de leur époque. Aucun genre littéraire, aucun sujet n'a été omis. Les textes concernant les grands événements et les personnages de premier plan sont particulièrement abondants. Enfin tous les textes sont donnés en anglais moderne, que leur langue originelle soit le latin, une langue étrangère ou une langue vulgaire médiévale. En outre un soin tout particulier a été donné aux éléments que l'on pourrait appeler manuducteurs : chaque volume comprend, pour l'ensemble de la période étudiée, une introduction et une bibliographie générales dont l'ampleur forme un travail complet; chaque subdivision est précédée à son tour d'une introduction et d'une bibliographie choisies, et il en va de même pour chaque texte.

Contrairement aux volumes suivants dont aucun ne recouvre plus d'un siècle et demi d'histoire, ce premier volume embrasse toute la période antérieure à la conquête de l'Angleterre par les Normands. Les textes sont répartis en trois groupes : sources narratives profanes, sources juridiques, sources ecclésiastiques.

Le premier groupe est introduit par la masse imposante d'extraits provenant de la « Chronique anglo-saxonne », très largement citée dans ses différentes recensions. Des passages plus brefs furent repris à d'autres chroniqueurs, tant insulaires (Siméon de Durham, Guillaume de Malmesbury, Florent de Worcester, Roger de Wendover, etc.) que continentaux (Eginhard, Nithard, Flodoard, S. Wandrille, S. Bertin). Les textes poétiques, en particulier les si pittoresques sagas saxonnes, ne furent pas oubliés.

Le deuxième groupe comprend 122 extraits : textes législatifs (lois, ordonnances, codes, traités, édits), donations, testaments, contrats de mariage, statuts de confréries, chartes d'affranchissement.

Ces deux groupes, nonobstant le caractère principalement profane de leur objet, sont loin d'être dépourvus d'intérêt pour une histoire religieuse : transactions foncières intéressant les biens d'Eglise, signatures des évêques et abbés

au bas des chartes; croyance superstitieuse aux prodiges météorologiques; participation de nombreux prélats aux événements politiques; mélange du profane et du religieux dans tous les textes législatifs.

Le troisième groupe est constitué essentiellement par de très larges extraits de l'Histoire Ecclésiastique de Bède; une douzaine de passages tirés de Vies de saints (Grégoire le Grand, Colomba, Wilfrid, Geolfrid, Guthlac, Willibrord, Boniface, Leofgyth, Liudger, Dunstan, Aethelwold, Oswald), et environ 70 documents épistolaires (Grégoire le Grand, Bède, Boniface, Alcuin, Loup de Ferrières, etc.). Ajoutons quelques poésies religieuses et la traduction du sermon prêché « aux Anglais » par l'archevêque d'York, Wulfstan, entre 1014 et 1016, témoin de premier choix pour l'histoire sociale et pour celle de la pastorale.

Félicitons les collaborateurs de cette collection d'avoir, grâce à cette initiative, facilité le contact direct et scientifiquement garanti avec l'histoire d'un pays qui imprima une marque indélébile sur l'évolution mondiale, et souhaitons à leurs volumes impeccablement présentés la diffusion qu'ils méritent.

R. Mols, S. J.

A. D. Tolédano. — *Histoire de l'Angleterre chrétienne.* Paris, Laffont, 1955, 19 × 14 cm., 335 p. Prix : 850 frs.

L'auteur n'est pas un spécialiste de son sujet : il a écrit sur le désarmement, sur la Finlande, sur Lamartine, sur la vie de famille, sur le Transsaharien, sur l'histoire religieuse des anges et sur une douzaine d'autres sujets tout aussi divers. Il l'a d'ailleurs fort bien fait et est passé maître dans l'art de présenter au grand public d'une manière instructive, concise et claire, les thèmes les plus variés. L'histoire est mal connue du public; l'histoire religieuse est plus ignorée encore. Pour un grand pays comme l'Angleterre, il était indispensable qu'à côté des synthèses existantes d'histoire politique et économique, le public de langue française pût disposer d'une bonne vue d'ensemble de son histoire religieuse. Il apprendra ainsi que notre voisine d'outre-Manche ne fut pas seulement la patrie du parlementarisme, du mercantilisme, du libre-échangisme, le berceau de la révolution industrielle et la créatrice du plus grand empire colonial de tous les temps, mais qu'elle a aussi écrit nombre de pages glorieuses dans le livre de la destinée chrétienne de l'humanité. Ces pages glorieuses — et d'autres qui le sont moins — l'auteur nous en donne le récit alerte, exact et impartial. Il ne s'est pas borné à la seule histoire du catholicisme, mais a englobé dans son exposé toutes les « dénominations » chrétiennes dont la complexité déroute souvent le lecteur continental non averti. Le récit est poursuivi jusqu'en 1950; il est donc « up to date ». Bref : un excellent guide pour un premier contact.

R. Mols, S. J.

W. Delius. — *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* Bâle, E. Reinhardt, 1954, 23 × 16 cm., 176 p. Prix : 11 frs cartonné; 13 frs broché.

Quiconque n'a pas totalement oublié son histoire du moyen âge sait que la recatholicisation de l'Europe continentale après la période des invasions germaniques fut pour une part appréciable l'œuvre des missionnaires irlandais. Mais ces figures à demi légendaires d'un monde encore barbare ne laissent pas de nous paraître étranges. Ils ont imprimé un sceau indélébile sur l'histoire du monachisme et de l'ascèse, comme aussi sur celle de la discipline pénitentielle. Mais ils nous semblent souvent difficiles à comprendre et heurtent notre mentalité d'humanistes rationalisants. C'est que nous ignorons tout du milieu où ils se formèrent, de cette Eglise irlandaise dont l'histoire médiévale fut si différente de celle du continent. Depuis les travaux de Bellesheim et de Gougaud, aucune synthèse n'avait paru hors du Royaume-Uni, tenant compte de la grande quantité d'études monographiques publiées sur ce sujet par d'excellents spécialistes. W. Delius nous donne enfin cette vue d'ensemble longtemps attendue. Il la conduit depuis les débuts jusqu'au synode de Cashel (1172), œuvre de Henri II Plantagenet et qui marqua l'entrée de l'Irlande dans la Chrétienté romaine médiévale. Il s'appuie sur une étude exhaustive de toutes les sources et des

travaux modernes. Les historiens qui ne sont pas spécialistes retiendront surtout le chapitre sur saint Patrick et son œuvre missionnaire contrastant avec celle de saint Ninian, celui sur la vie, la piété et l'organisation monacales de l'Irlande au cours de cette époque, celui sur la science, l'art et la musique irlandaises, enfin celui sur la « peregrinatio » des missionnaires scots sur le continent. Ce gyrovagisme missionnaire, dont le but semble avoir été plus ascétique qu'apostolique, dura du VII[e] au XII[e] siècle et provoqua parfois des heurts avec les représentants des Eglises continentales et romaine. Excellente bibliographie tenant compte des travaux les plus récents. R. Mols, S. J.

C. Erdmann. — *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Coll. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Band 6. 2[e] édit., Stuttgart, Kohlhammer, 1955, 21 × 14 cm., XII-420 p. Prix : 21 marks.

La première édition de cet ouvrage date de 1935 (*N.R.Th.*, 1937, pp. 909-910). Celle-ci la reproduit sans modification. Elle ne tient donc pas compte des études parues sur ce sujet depuis une vingtaine d'années et dont certaines auraient peut-être conduit l'auteur à nuancer davantage sa position. Rompant en visière avec l'opinion traditionnelle, d'après laquelle l'idée de croisade se rattache avant tout à l'ancienne pratique des pèlerinages en Terre Sainte, M. Erdmann estime que sa genèse se situe principalement dans le fait de la guerre sainte. Avec son érudition coutumière, il montre comment la mentalité et la sensibilité chrétiennes médiévales ont évolué, depuis Augustin jusqu'à Urbain II, devant le problème de l'action armée. Plusieurs signes de cette évolution : prières liturgiques, culte des saints militaires et de saint Michel, usage de drapeaux, étendards et oriflammes sacrés, font l'objet de remarques suggestives, voire de chapitres entiers. Plus suggestive encore, la lente transformation du concept de « militia Christi » : originairement monastique et pacifique par excellence; depuis le XI[e] siècle, chargé de toute une résonance belliqueuse. C'est d'ailleurs ce XI[e] siècle dont l'étude forme la partie essentielle de l'ouvrage. Hildebrand est la personnalité la plus souvent nommée. « La formation de l'idée de Guerre Sainte » eût été un titre plus exact que « La formation de l'idée de Croisade ». Car, quoique l'auteur en dise, Croisade et Guerre Sainte ne se recouvrent pas. On a parlé, il est vrai, d'une Croisade contre les Maures d'Espagne, les Albigeois, les peuples païens des pays baltes. Mais c'est par extension de la notion première. L'« analogatum princeps » est la Croisade de Terre Sainte. Et c'est fausser les perspectives que de faire de celle-ci une expédition principalement militaire. Elle l'était sans doute pour les princes et les chevaliers, guerroyeurs impénitents. Sans doute aussi pour le pape, désireux surtout de voir secourir par les armes l'Orient menacé. Elle ne l'était certes pas pour la masse. Rattacher de façon trop unilatérale l'idée de Croisade à celle d'une expédition armée c'est rendre inintelligible le mouvement d'enthousiasme populaire qu'elle déclencha et qui se traduisit en migrations désordonnées d'adultes de tout rang et même d'enfants. Pour expliquer la Croisade, Urbain II ne suffit pas, il y a encore Pierre l'Ermite, Gautier Sans Avoir et tous leurs comparses. Exploitation à des fins de guerre sainte d'une lame de fond de mysticisme populaire axée sur Jérusalem, telle nous paraît être bien plutôt la véritable explication des Croisades. R. Mols, S. J.

P. Alphandéry et A. Dupront. — *La chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades*. Coll. L'évolution de l'Humanité, n° 38. Paris, A. Michel, 1954, 20 × 14 cm., XXXII-244 p., 4 pl., 1 carte. Prix : 825 frs.

L'histoire événementielle des croisades a trouvé nombre de compétences. L'histoire institutionnelle des royaumes francs du Levant n'a pas été oubliée. Très rares, par contre, sont les ouvrages qui se sont donné pour tâche d'analyser les idées-forces, les composantes psychologiques qui expliquent l'éveil et le développement d'une attitude mentale constituant l'un des traits distinctifs de la

chrétienté médiévale. En voici un : ouvrage posthume, publié 21 ans après la mort de son auteur par un de ses anciens élèves. Seules quelques notes et la bibliographie furent mises à jour. Pour le reste on a respecté scrupuleusement la pensée du maître dont l'objectif premier était de « dessiner une histoire intérieure, morale et religieuse, de l'anonyme dans la Croisade » (p. 81). Tâche malaisée : chroniqueurs et chansons de geste centrant habituellement leur récit autour d'une figure princière mise en évidence. « L'histoire, au moyen âge, s'occupe peu du collectif, surtout quand il est peuple » (p. 81). Les éléments collectifs et populaires : voilà, au contraire, ce qui a intéressé au premier chef P. Alphandéry. Et, tout d'abord, dans la genèse même de cette idée complexe : l'auteur dévoile les liens qui rattachent l'idée de croisade à la pratique des pèlerinages en Terre Sainte, au développement des guerres contre l'Islam, au mouvement de la Paix de Dieu, aux aspirations eschatologiques centrées sur Jérusalem, à la soif d'une « rencontre physique avec les lieux où s'est accompli le mystère de la Rédemption », au désir d'expiation et d'indulgences, à l'esprit d'aventure, pour n'en citer que les composantes principales. Ensuite dans sa réalisation. Peut-être l'opposition entre l'élément de piété populaire et celui de direction hiérarchique ecclésiale a-t-elle même été trop fortement soulignée. Il est certain que tous les jugements de l'auteur ne seront pas accueillis sans réserve par les historiens : ainsi, nous soulignerions davantage le discours d'Urbain II à Clermont, moins les inventions de Pierre Barthélémi et la découverte de la Sainte Lance, plus le rôle de Godefroid de Bouillon (duc de Lotharingie et non de Lorraine!). Mais ce sont là question de nuances. L'essentiel est la transformation des perspectives. Et ici on ne peut que féliciter l'auteur. Un deuxième volume consacré aux Croisades suivantes sera l'œuvre de M. Dupront. R. Mols, S. J.

V. C. De Clercq, C.I.C.M. — *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period.* Coll. The Catholic University of America. Studies in christian antiquity. No. 13. Washington, The Catholic University of America Press, 1954, 23 × 15 cm., xxxii-562 p. Prix : 6 $.

Composer une biographie scientifique d'un homme qui apparaît pour la première fois à la lumière de l'histoire âgé de 45 ans, qui ne devient célèbre que dix ans plus tard, dont on ne connaît, pour le reste, qu'une demi-douzaine d'événements ayant marqué sa vieillesse, et dont aucun auteur, ancien ni médiéval, ne s'est risqué à raconter l'histoire, voilà bien un tour de force. Cette thèse de doctorat l'a réussi. Bien entendu, le récit s'arrête avant tout aux événements principaux de l'époque constantinienne auxquels participa le célèbre évêque de Cordoue : conciles d'Elvire, de Nicée, de Sardique, luttes et polémiques antiariennes, tragédie de Sirmium. Mais une exploration diligente des sources du IV^e^ siècle, une étude approfondie du cadre dans lequel se déroula son existence, permirent à l'auteur de remplir les vides, tant bien que mal. Il nous donne un chapitre entier sur les 40 premières années de la vie d'Ossius (car il semble bien que tel ait été le véritable nom de celui que la tradition latine orthographie Osius, et la grecque, Hosius). Il nous le montre inquiété pour sa foi sous la persécution de Dioclétien, exerçant une influence notable à la cour de Constantin, prenant part aux démêlés entre catholiques et donatistes, devenu le conseiller ecclésiastique de l'Empereur. Il le considère comme un des principaux artisans de la conversion de Constantin, dont il admet la réalité; comme l'inspirateur de la convocation du concile de Nicée qu'il présida en vertu de pouvoirs et d'un choix dont l'origine reste incertaine; comme un des rédacteurs du Credo de Nicée et peut-être comme l'introducteur de la formule « homoousios ». L'auteur discute aussi, témoignages à l'appui, plusieurs problèmes de datation : naissance d'Ossius (ca. 256), concile d'Elvire (ca. 300), arrivée d'Ossius à la cour de Constantin, concile de Sardique. Enfin il étudie à fond le problème du comportement si discuté d'Ossius à Sirmium (357-358). Il reproduit, analyse et critique, les 15 témoignages anciens sur cette triste affaire; il classe en quatre groupes les opinions des historiens modernes et actuels et, après examen de leurs arguments, il se prononce pour une faute certaine : la souscription de la deuxième formule de Sirmium. Mais il demande, pour le vieil évêque alors

centenaire et en butte à de fortes pressions physiques et morales, le bénéfice de larges circonstances atténuantes. Sur un bon nombre de points — celui-ci en particulier — ce travail devra être pris en considération par tous les hommes de science qui traiteront encore à l'avenir de l'époque constantinienne.

R. Mols, S. J.

E. A. O'Malley, F.S.C. — *Tello and Theotonio, the Twelfth-century Founders of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History, New Series. Volume XIV. Washington, The Catholic University of America Press, 1954, 23 × 15 cm., VIII-178 p. Prix : 2 $.

Santa Cruz de Coïmbre, un des plus célèbres monastères portugais du moyen âge, fut fondé en 1132. La source principale pour l'histoire de ses débuts est le cartulaire dénommé « Livro Santo », commencé de 1152 à 1167 par le futur prieur Pedro Alfardo et continué au début du XIII[e] siècle. Il renferme la vie du fondateur, l'archidiacre Tello, la copie des privilèges octroyés au monastère, les cinq « libri testamentorum » et les quatre « libri venditionum ». Seul le début en est édité dans les « Portugaliae monumenta historica ». Un chanoine du chapitre cathédral de Viseu, saint Theotonio, joua aussi un rôle important dans les débuts du monastère, ainsi qu'en témoigne la « Vita Theotonii » écrite par un de ses élèves, à la fin du XII[e] siècle. Outre ces deux sources principales, l'auteur a consulté les collections de documents provenant des chancelleries pontificale (Erdmann) et royale (Reuter), ainsi que les éditions du coutumier de Saint Ruf, officiellement adopté à Santa Cruz en 1136. Grâce à un dépouillement méticuleux de ces diverses sources, l'auteur a pu présenter, comme thèse de doctorat, le premier récit réellement scientifique des événements concernant la fondation de Santa Cruz, la personnalité de ses deux fondateurs et les 25 premières années du monastère. Contribution très importante à l'histoire du développement de la vie canoniale dans la chrétienté du XII[e] siècle. R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Mariologie et dévotion mariale

P. Ranwez, S. J. — *Présence de Marie. Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui.* Préface de S. Exc. Mgr Suenens. Bruxelles, Lumen Vitae, 1954, 24 × 16 cm., 44 p. — Excellent guide de littérature mariale contemporaine. Quelque 250 ouvrages y sont présentés succinctement et judicieusement appréciés. Deux sections : Livres pour adultes et jeunes gens. Livres pour enfants et adolescents. A l'intérieur de chacune d'elles les livres sont classés sous quelques grandes rubriques. En conclusion, des conseils pratiques en vue de la constitution d'une bibliothèque mariale de qualité pour une famille, un prêtre, un institut religieux. La meilleure introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui. — J. D.

E. Catta. — *Le signe de Marie à travers l'histoire.* Coll. Etudes religieuses, n° 711. Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 19 × 13 cm., 64 p. Prix : 18 frs belges ou 135 frs français. — Le dessein de l'auteur est très vaste : il consiste à nous montrer la signification générale de Marie dans l'histoire, depuis la préparation de l'Ancien Testament et les événements du Nouveau jusqu'au développement de l'Eglise, avec son aboutissement à l'époque contemporaine et surtout aux derniers temps. Une telle vision d'ensemble ne peut évidemment être esquissée qu'à grands traits; elle fera au moins comprendre l'importance de la Sainte Vierge dans la destinée de l'Eglise et de l'humanité. — J. G.

H. M. Köster, S.A.C. — *Die alle selig Preisen.* Limburg, Lahn-Verlag, 1954, 17 × 11 cm., 72 p., 4 reprod. Prix : 1,85 mark. — Ces douze méditations sur Marie, à la fois animées d'un souffle poétique et bâties sur de solides considérations dogmatiques, avaient déjà été publiées en 1949, et leur réédition sera certainement bien accueillie. — J. G.

MELLET, O.P. — *L'éducateur chrétien à l'école de la Vierge enseignante.* Coll. L'école et la famille. Lyon, Edit. Robert, 1954, 18 × 13 cm., 112 p. Prix : 200 frs. — Dans ce petit volume, l'auteur aborde, sous l'angle de l'éducation, les différents mystères de la vie de la Sainte Vierge. « L'éducation, écrit-il, n'est rien d'autre que la maternité continuée... mettre au monde un homme c'est faire jaillir de l'âme, plus que de la chair, un esprit venu de Dieu et promis à Sa vision ». Il étudie, approfondit, contemple et tire des leçons délicates et sûres pour tous les éducateurs. Il met à l'école de la Vierge tous ceux qui s'occupent des enfants afin qu'ils apprennent à aimer l'enfant non pour eux-mêmes, mais pour Dieu. Il termine par une belle méditation sur le Rosaire : « Tandis que la goutte d'eau inlassable des Ave se renouvelle, l'âme, le corps lui-même finissent par s'imprégner d'une présence, se modeler sur les exemples évoqués par les dizaines. » — J. P.

I. COUTURIER DE CHEFDUBOIS. — *Mille pèlerinages de Notre-Dame.* Régions A, B, C. 3 vol. Paris, Spes, 1954, 17 × 11 cm., 268, 204 et 210 p. Prix : 480, 425 et 400 frs. — Quelle merveilleuse idée, à l'occasion de l'Année Mariale, d'avoir songé à composer ce dictionnaire qui rappelle à ceux qui seraient tentés de l'oublier jusqu'à quel point la Fille aînée de l'Eglise se trouve marquée dans son histoire et dans ses paysages par la présence de Marie ! Cette présence de Marie qui constitue un des plus précieux héritages de la chrétienté médiévale, mais que de nouveaux sanctuaires ne font qu'enrichir. L'ensemble a permis de composer un millier de notices forcément très succinctes contenant l'essentiel sur chaque pèlerinage : origine, développement historique, description du sanctuaire, fêtes principales. Dictionnaire, oui, mais d'un format très maniable permettant au touriste de le mettre en poche. Et, de plus, divisé en trois fascicules, A, B et C. Ce dernier comprend le Sud-est, depuis le Lyonnais jusqu'au Comté de Foix. Le fascicule B renferme une large bande diagonale depuis l'Alsace jusqu'au Béarn en passant par la Lorraine, la Champagne, la Bourgogne, le Berry, le Limousin, l'Auvergne, la Gascogne. Le fascicule A groupe le reste, c'est-à-dire toutes les provinces côtières de Dunkerque à La Rochelle, plus les régions adjacentes. Ce découpage peut paraître quelque peu artificiel. L'histoire des origines chrétiennes en Gaule et celle des chemins conduisant à Saint-Jacques de Compostelle montrent qu'il n'est pas dépourvu de fondement. Pour récolter tous les renseignements qui intéressent parfois des pèlerinages à rayonnement limité l'auteur a dû se livrer à un travail d'heuristique : dépouiller des milliers de monographies, de bulletins, de notices, de copies d'archives. Treize cartes aident à localiser ces sanctuaires aux noms si variés et dont la seule énumération est un splendide témoignage de piété et de confiance mariales. — R. M.

Abbé L. MANENT. — *Nouvelle histoire de Lourdes. Apparitions et guérisons.* Paris, La Colombe, 1955, 21 × 14 cm., 222 p. Prix : 495 frs. — L'ouvrage contient le récit des Apparitions de Lourdes, mais la plus grande partie en est consacrée à l'exposé d'un certain nombre de guérisons remarquables. L'auteur s'avance un peu trop en affirmant que le miracle est nécessaire et que Dieu doit en faire (p. 83), mais il a eu raison de penser que les miracles accomplis à Lourdes valaient la peine d'être racontés, à l'honneur de Dieu et de la Vierge. — J. G.

S. POYARD. — *Lourdes Banneux ou la suite magnifique.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 21 × 15 cm., 292 p. Prix : 96 frs belg. — Dans le titre de l'ouvrage perce déjà l'enthousiasme de l'auteur, enthousiasme qui anime toutes ces pages ardentes où sont racontés les faits de Banneux, considérés comme une réédition de ceux de Lourdes. Les fervents de ce grand lieu d'apparitions y puiseront un renouvellement de leur admiration pour des événements si hautement providentiels, et une plus large compréhension du message de Banneux. — J. G.

G. HUNERMANN. — *Le ciel est plus fort que nous.* La merveilleuse histoire de Fatima. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1956, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 84 frs belges. — L'auteur est connu pour son talent à présenter d'une

manière captivante et attachante la vie des saints. Comme il s'est enquis sur place des événements de Fatima, il réussit à les faire revivre devant nos yeux en les replaçant dans leur cadre d'histoire et de paysage. Cette mise en scène charmera ses lecteurs et leur fera mieux réaliser le climat des apparitions, l'intrusion soudaine du surnaturel dans des vies humaines. — J. G.

H. Mazue. — *La Madone qui pleure.* La Vierge de Syracuse. Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 19 × 14 cm., 232 p. Prix : 75 frs belges. — Avec émotion et enthousiasme, l'auteur raconte l'histoire de cette femme de Syracuse, qui, malade et atteinte d'une crise de convulsion, recouvre soudain la vue pour contempler des larmes sur la statue de la Madone. Il cite d'abondants témoignages, tant sur le fait des larmes que sur les faveurs obtenues, et décrit le grand mouvement de piété suscité par l'événement. — J. G.

H. L. Maréchal, O.P. — *Complies mariales en Belgique.* Tract n° 63-64. Novembre-décembre 1955. Nicolet (Québec), Centre Marial Canadien, 1955, 21 × 14 cm., 32 p. — Dans cette brochure, l'auteur donne, pour les lecteurs canadiens, un bon aperçu des faits de Beauraing et de Banneux. — J. G.

Varia

Répertoire des médiévistes d'Europe. Cahier supplémentaire des Mélanges de Science religieuse. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1954, 22 × 15 cm., 98 p. — C'est une entreprise des plus heureuses que la publication de cet annuaire, équivalent pour l'Europe de ce qui existe déjà pour les Etats-Unis et le Canada. L'initiative part de Lille et le nom de Mgr Glorieux, l'un de ses responsables, en assurerait déjà à lui seul le succès. En cette première édition, le répertoire contient 800 noms, avec les adresses, l'indication de la matière propre à chaque spécialiste et les travaux publiés en 1951-1952. Cependant beaucoup, et non des moindres, n'ont pas répondu au questionnaire qu'on leur avait envoyé. Un appel leur est lancé pour qu'ils veuillent avoir l'obligeance de se faire connaître. Il est à présumer du reste, vu sa très grande utilité, que l'annuaire se développera de toute façon dans les années à venir, et l'on doit par avance en remercier tous ceux qui y collaborent. — C. D.

Eranos-Jahrbuch 1954. Band XXIII. *Mensch und Wandlung.* Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1955, 21 × 14 cm., 456 p. Prix : 31,20 frs. — On connaît le groupe d'Eranos réuni chaque année en Suisse, dans la liberté d'idées la plus entière, mais sous un certain patronage jungien. Dans le thème ici traité, et parmi les exposés, toujours un peu hermétiques, on goûtera peut-être plus particulièrement celui du Prof. Meier, de Bâle (mystique islamique), du Prof. Suzuki (mystique zen, japonaise). Ce volume, destiné aux spécialistes, leur fournit des essais sérieux dans leur documentation, discutables parfois dans leur exégèse psychologique ou religieuse, mais qui toujours font penser. — J. M.

A. Kagame. — *La naissance de l'univers* (Deuxième veillée de « la divine Pastorale »). Bruxelles, Edit. du Marais, 1955, 25 × 17 cm., 86 p. — Prêtre ruandais, l'Abbé Kagame projette de donner à son peuple une immense épopée en 150 chants, allant des débuts de la création jusqu'à la fin des temps. Ici, nous avons une fresque de 8 chants, paraphrase de la Genèse en langue, style, et symbolique ruandais. La traduction, faite par l'auteur, avec çà et là des néologismes français que l'exigence de fidélité rendait inévitables, garde l'ampleur de l'original, semble-t-il; des notes en font mieux pénétrer la saveur; des illustrations excellentes relèvent le texte. Epopée de peuples pasteurs... On songe aux Psaumes, à la Divine Comédie, aux chants épiques de l'Inde ancienne. C'est le même climat, sans être la même chose... L'image s'unit à l'abstraction, l'exhortation morale fleurit du récit historique. Belle réussite d'adaptation du Message à une mentalité et à un milieu donné. Poésie indubitable. Il serait souhaitable que l'immense chrétienté ruandaise fasse sienne cette épopée. Ses réactions mêmes, ses préférences, seraient éclairants pour orienter la suite de l'œuvre. — J. M.

E. du Bus de Warnaffe. — *Ecris-moi du désert. Aux horizons de l'unité.* Bruxelles-Paris, Edit. Universitaires, 1955, 18 × 12 cm., 196 p. Prix : 69 frs belges. — L'auteur se sent appelé à révéler aux Musulmans d'Afrique du Nord la véritable charité chrétienne. Il s'efforce pour cela de nouer avec eux des liens de simple et virile amitié et aussi de les mettre en relations cordiales avec les Arabes catholiques du Liban. Réflexions détachées, extraits de lettres ou de journaux de voyage nous font participer à cette aventure spirituelle, originale certes, mais authentiquement apostolique et bienfaisante. — R. T.

J. Pugnet. — *Jean Giono.* Coll. Classiques du XX^e^ siècle. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 17 × 11 cm., 160 p. — On lira avec beaucoup d'intérêt la plaquette que M. J. Pugnet consacre à Giono. On ne peut s'empêcher d'aimer le grand écrivain provençal, si éloigné pourtant du christianisme. Giono, c'est le poète de la nature. Suivez-la, abandonnez-vous à ses fortes joies ; soyez vous-même, avec un individualisme convaincu, souvent solitaire, souvent bon pour le prochain. Ainsi va la leçon de Giono, dont les disciples de tempérament moins généreux que le maître pourraient tirer de redoutables conséquences. Le naturalisme de Giono a du moins ce grand avantage de stigmatiser notre civilisation dans la nécessité qu'elle impose à un grand nombre de « gagner le plus d'argent possible » (p. 145). Quant à son style, il est bien tel que l'analyse M. J. Pugnet : celui d'un créateur, d'un inspiré, d'un spontané. Mais Giono se garde d'appliquer à son ouvrage le précepte classique : « Polissez-le sans cesse et le repolissez ». — A. W.

R. M. Albérès. — *Gérard de Nerval.* Coll. Classiques du XX^e^ siècle, I. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 17 × 11 cm., 126 p. — Nerval est de ces artistes qui paient le génie par la folie. Disons d'ailleurs que nous commençons à en avoir assez de la mode qui nous oblige à voir des maîtres dans des aliénés ou des suicidés. Pourtant nous admettons sans peine que Nerval eut le sens du mystère poétique et que les châteaux bâtis par ses rêves sont des enchantements de tous les songes. Regrettons qu'à une époque d'agnosticisme, il n'ait pu « reconstruire l'édifice mystique dont les innocents et les simples admettent dans leur cœur la figure toute tracée » (note de la p. 110). L'étude de M. R. M. Albérès est captivante et pénétrante. La liste des œuvres de Nerval et celle des commentaires qu'elles ont suscités terminent cet excellent fascicule. — A. W.

Coll. *Classiques du XX^e^ siècle.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 17 × 11 cm. 19. V. H. Debidour. — *Jean Giraudoux.* 130 p. 20. L. Christophe. — *Emile Verhaeren.* 142 p. — Giraudoux ne pouvait être saisi, à supposer qu'il soit saisissable, dans le cadre trop net d'une biographie avec des dates et des titres. Ce virtuose de la phrase et de la pensée ne se révèle que dans des thèmes. L'auteur l'a bien vu et les a bien choisis : ils sont propres à Giraudoux. Seul, celui de Dieu peut étonner quand on sait quelle pudeur recouvrait chez lui quel vide. — Verhaeren n'a pas les mêmes coquetteries. On sait beaucoup de choses de lui et sur lui et on l'a écrit et répété. Mais l'auteur a le mérite de nous épargner les airs de musette où sombrent tant de panégyriques et cherche à rencontrer vraiment sur le plan humain la personne du poète. Il n'est guindé ni par les prétentions scientifiques ni par le protocole académique. Sans trop se soucier des fanfares du centenaire, il a humblement fait un portrait délicat, nuancé et vrai. — J. D.

H. Agel. — *Vittorio de Sica.* Coll. Classiques du Cinéma, 3. Paris-Bruxelles, Ed. Universitaires, 1955, 17 × 11 cm., 160 p., 13 reprod. — Dans sa collection, Jean Mitry présente les « Classiques du Cinéma », ceux qui ont su exprimer, en un style dont la forme s'harmonisait heureusement à l'idée, une vision personnelle du monde. Après avoir donné sur J. Ford deux excellents petits volumes, il confie à H. Agel le soin de nous introduire dans l'univers filmique de V. de Sica. Il le fait aimer. Après une filmographie et une discrète biographie, son analyse savoureuse et documentée projette sur l'œuvre du réalisateur napolitain une lumière où la sympathie ne le cède en rien à l'objectivité. C'est « l'homme » que nous rencontrons par delà « l'auteur ». Tel le révèle l'écriture touffue et pressée

de H. Agel qui n'en communique pas moins son admiration. L'exemple du metteur en scène comme l'étude fervente de son commentateur montrent à quel point le septième art peut aider à ouvrir les yeux du cœur sur l'existence des autres. Mission spirituelle du cinéma, dont Zavattini disait : « il est l'art qui me permet le mieux de connaître et donc d'aimer mon prochain ». — J. M.

Jean Mitry. — *S. M. Eisenstein.* Coll. Classiques du Cinéma, 4. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 18 × 12 cm., 160 p., 12 illustr. Prix : 54 frs. — Jusqu'ici aucune étude aussi approfondie n'avait paru en langue française sur l'œuvre du réalisateur russe. Ce volume retrace l'effort théorique et pratique de ce classique du cinéma; sûrement documenté, comme le garantissent les rapports de J. Mitry avec Eisenstein, il met en relief la place primordiale de ses recherches dans l'histoire du 7e Art. Deux films sont particulièrement bien analysés, Potemkine et Nevsky; la signification poétique des images est tirée de leurs relations plastiques et rythmiques, seule méthode atteignant l'œuvre d'art en son unité propre. Fort intéressantes, les 34 pages sur le montage auraient gagné à être plus claires et concises; le « large » public que prétend initier la collection aura-t-il le courage de suivre l'auteur jusqu'au bout? On le souhaite, car ceux qui consentiront cet effort profiteront beaucoup de la sérieuse étude d'un vrai connaisseur. — J. M.

I. De Sutter. — *Inleiding tot het muziekbeluisteren.* II. *Van Schubert tot Hindemith.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 21 × 15 cm., x-159 p. Prix : 60 frs. — Il y a probablement plusieurs bonnes manières de concevoir une initiation à la musique pour les jeunes gens. Celle-ci, en tout cas, est excellente. D'abord pour ce qu'elle offre : plans clairs et précis, systématisation sans raideur, jugements équilibrés, proportion juste des données biographiques et techniques, large ouverture sur les temps les plus modernes. Ensuite, et peut-être surtout, pour ce qu'elle demande — est-il meilleure pédagogie que d'appeler au travail? : entraînement à l'analyse d'œuvres choisies, invitation à la critique approfondie en lançant comme amorces des extraits bien présentés de musicologues de valeur, suggestion de thèmes d'étude personnelle. Une correction à faire : il n'existe pas de musique wallonne; que vient faire ce paragraphe « de waalse muziek » dans le chapitre des courants nationaux? la place de l'admirable Lekeu est au ch. XI. Une critique amicale : le très bon chapitre sur la musique flamande plairait davantage à tous les compatriotes sans quelques remarques un peu étroites. Enfin une suggestion libre : pour la formation des jeunes gens, ne faudrait-il pas, après l'initiation au grand art, une note complémentaire, objective et accueillante, sur « comment juger le jazz » et « que doit-on exiger de la musique de cinéma »? — C. D.

M. R. A. Arbus, O.P. — *Une merveille d'art provençal. Le Grand Orgue de la Basilique de Saint-Maximin-La-Sainte-Baume et l'Histoire Générale de l'Orgue.* Nice, Librairie Saint-Dominique, 1955, 25 × 16 cm., 130 p. Prix : 450 frs. — Le P. A., docteur en droit canonique, joint aux devoirs austères de l'enseignement du Code la pratique de l'orgue, dont il possède non seulement le mécanisme, mais encore, et de façon très approfondie, les secrets de construction. A qui s'étonnerait de cette rencontre de talents à première vue disparates, on pourrait peut-être répondre que le vieux français appelait aussi « canons » ce qu'aujourd'hui l'on nomme pacifiquement des tuyaux d'orgue. Comme l'indique son titre, le livre présenté ici est en premier lieu une monographie historique et technique concernant l'orgue de Saint-Maximin. Un peu trop ardue pour les profanes, qui ne connaissent de l'instrument aux mille sons que ses harmonies et l'architecture de son buffet, cette étude passionnera les organistes compétents. Mais, d'intérêt général dans une érudition très sûre, s'offrent à tous les amateurs de musique : une histoire de l'orgue résumée, avec une étude tout à fait neuve — contribution originale de l'auteur qui reprend ici ses droits de canoniste — sur le problème doctrinal et liturgique de l'introduction de l'orgue dans l'église; une courte section sur la musique et l'orgue chez les Prêcheurs; une autre sur le F. Isnard, personnalité qui mérite d'être retenue dans la liste des grands maîtres organiers. Ce livre, qui est un

document de plus sur la célèbre facture d'orgue du XVIII[e] siècle, devrait susciter de nombreuses monographies du même genre, et l'on souhaite qu'il serve la cause du renouvellement de l'orgue ancien. — C. D.

R. PERROUD. — *Da Mauriac a gli Esistenzialisti.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 18 × 12 cm., VI-268 p. Prix : 800 lires. — « Chacun de ces essais témoigne d'une sorte de communion entre l'auteur étudié et ma sensibilité de lecteur; lien qui peut être admiration spontanée face à Bernanos et Valéry; une forme de séduction comme celle que l'art de Mauriac ou les vers de Larbaud exercent sur moi; une curiosité, une perplexité peut-être hostile comme face à Montherlant... » (p. 246). Parfois suggestif, cet ouvrage de M. Robert Perroud, rédacteur à la revue milanaise « Vita e Pensiero », est toujours intelligent et sobre. — L. B.

A. MANZA. — *Le rappresentazioni sacre nel Biellese.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 23 × 17 cm., 146 p. Prix : 800 lires. — Une étude pour servir à l'histoire du drame populaire sacré en Italie. L'auteur analyse la genèse historique et le contenu littéraire des Passions représentées de nos jours encore dans le Biellese (Piémont). Remarquable celle de Sordevole pour la sobriété et la dramaticité du texte que nous lisons ici en bonne partie. — L. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ABRAHAMS P. — *Je ne suis pas un homme libre.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 333 p. 96 frs b.

ADAMCZYK S. — *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis.* Rome, Université Grégorienne, 1955, XVI-152 p.

AMMANN A. M., S. J. — *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen.* Heft 1. Wurzbourg, Augustinus-Verlag, 1955, 288 p. 19,50 marks.

ANDRAE Tor. — *Les origines de l'Islam et le christianisme.* Paris, Maisonneuve, 1955, 214 p. 1.300 frs.

ARCY (D') M. C. — *Communism and Christianity.* Harmondsworth, Penguin Books Ltd, 1956, 192 p. 2 sh. 6 d.

BARON S. W. — *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse.* Tome I. Paris, Presses Univ. de France, 1956, XX-590 p. 1.600 frs.

BARS H. — *Croire ou l'amen du salut.* Paris, Grasset, 1956, 253 p. 585 frs.

BENI A. — *La vera religione.* Florence, Libreria editrice fiorentina, 1956, 375 p. 1.500 lires.

BEYER W. R. — *Zwischen Phänomenologie und Logik.* Francfort, Schulte-Bulmke, 1955, 286 p. broché 20 marks, relié 22,50 marks.

Bibel-Lexikon. Hrsg. v. H. HAAG. Lief. 8 : *Sichem-Z.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956. 92 frs s. l'ouvrage complet relié.

BLINZLER J. — *Der Prozess Jesu.* 2[e] édit., Ratisbonne, Pustet, 1955, 224 p. 9 marks cartonné, 11 marks relié.

CHEVALIER J. — *Histoire de la pensée.* I. *La pensée antique.* Paris, Flammarion, 1955, 761 p. 2.500 frs.

Classiques de l'Islamologie, publiés par G.-H. BOUSQUET. Alger. La maison des livres, 1950, 270 p.

COURBERIVE (DE) J. — *Culture humaine à la portée de tous.* Paris, Aubanel, 1956, 160 p.

— *Le docteur cerveau. Psychothérapie. Hygiène mentale.* Ibid., 96 p.

DASGUPTA S. — *A History of Indian Philosophy.* Vol. V. Cambridge, Univ. Press, 1955, XIV-204 p. 25 sh.

DAVIES W. D. & DAUBE D. — *The Background of the New Testament and its Eschatology.* Cambridge, University Press, 1956, XX-556 p. 70 sh.

DUPRÉ L. — *Het vertrekpunt der marxistische wijsbegeerte.* Anvers, Standaard-Boekhandel, 1954, XVIII-194 p.

Essays in medieval life and thought. New York, Columbia University Press, 1955, VIII-258 p. 4 $.

EUSEBIUS. — *Werke.* Band VIII. *Die Praeparatio Evangelica,* von K. MRAS. Teil II. Berlin, Akademie Verlag, 1956, VIII-590 p. 54 marks broché, 58 marks relié.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 10/11 : *Eschatologie-Furcht.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, col. 1153-1408. 9,60 marks.

FLORISOONE M. — *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 204 p. 480 frs.

FLÜCKIGER F. — *Der Ursprung des christlichen Dogmas.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1955, 216 p. 15,20 marks.

FRÄNKEL H. — *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* Munich, Beck, 1955, XX-316 p. 24 marks.

FRICKEL M., O.S.B. — *Deus totus ubique simul.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XVI-148 p. 7,40 marks.

GRASSO P. G. — *Elementi di Sociologia religiosa.* Turin, E. Gili, 1955, 369 p.

GRÉGOIRE DE NYSSE. — *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. Daniélou, S. J. Paris, Edit. du Cerf, 1955, XXXV, 135, 156 p. 1.410 frs.

GRENTRUP Th. — *Die Apostolische Konstitution « Exsul Familia » zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage.* Munich, Verlag « Christ Unterwegs », 1955, 250 p. 15,80 marks.

Grossen (Die) nichtchristlichen Religionen unserer Zeit. Stuttgart, A. Kröner, 1954, 126 p. 5,50 marks.

GUERRE R. et ZINTY M. — *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 144 p. 270 frs.

GUZZETTI G. B. — *Introduzione al Marxismo.* Milan, Istituto Sociale Ambrosiano, 1956, 112 p.

Hérédité (L') humaine. Cahiers Laënnec, t. XV, n° 3-4. Paris, Lethielleux, 62 et 56 p.

JEAN DE VINCENNES. — *L'abbaye des Dunes. Saint Idesbald.* Charleroi, Edit. Héraly, 1956, 135 p.

JERPHAGNON L. — *Pascal et la souffrance.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 192 p. 390 frs.

KEES H. — *Der Götterglaube im alten Ägypten.* Berlin, Akademie Verlag, 1956, XII-502 p., 10 reprod. 40 marks.

KNOX (Mgr R.). — *L'Evangile de saint Paul.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 89 p. 39 frs b.

— *Une retraite pour laïques.* Paris, Aubier, 1956, 254 p. 600 frs.

LANDGRAF A. M. — *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* 4er Teil. Band II. Ratisbonne, Pustet, 1956, 366 p. 26 marks.

LA ROCHEFOUCAULD (DE) E. — *Anna de Noailles.* Paris, Edit. Univ., 1956, 126 p.

LE HARDOUIN M. — *Colette.* Paris, Edit. Univ., 1956, 136 p.

LHERMITTE J. — *Vrais et faux possédés.* Paris, A. Fayard, 1956, 172 p. 400 frs.

LISOWSKY G. — *Jadajim (Hände).* Berlin, Töpelmann, 1956, VI-97 p. 18 marks.

LUBAC (DE) H. — *Sur les chemins de Dieu.* Paris, Aubier, 1956, 354 p. 750 frs.

MAERTENS (Dom Th.). — *L'éloge des Pères (Ecclésiastique* XLIV-L). Bruges, Edit. de l'abbaye de Saint-André, 1956, 208 p. 96 frs.

Maria. Tome IV. Paris, Beauchesne, 1956, 1038 p.

MASSIGNON L. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, Vrin, 1954, 453 p.

MATERNUS (J. FIRMICUS). — *De errore profanarum religionum.* Florence, « La nuova Italia » editrice, 1956, LXXVI-300 p. 3.000 lires.

MERTENS DE WILMARS (Dr Ch.). — *Psychopathologie de l'anti-conception.* Paris, Lethielleux, 1956, 112 p. 375 frs.

Messe (La). Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 220 p. 54 frs b.

MOLLAT F., S. J. — *Le Seigneur est mon berger.* Paris, Aubier, 1956, 206 p. 540 frs.

MONSEGU B., C.P. — *La tesis del estado laico à la luz de la teologia y de la historia.* Madrid, Instituto « Francisco Suarez », 1955, 52 p.

Novum Testamentum. An international Quarterly for New Testament and related Studies based on international Cooperation. Vol. I, Fasc. 1. January 1956. Leiden, Brill, 80 p. Prix de souscription : 26 flor. par an.

ORCHARD B., SUTCLIFFE E. F., FULLER R. C. y RUSSELL R. — *Verbum Dei.* T. I. Barcelone, Herder, 1956, XXXII-940 p. 275 pts.

OSTROGORSKIJ G. — *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine.* Bruxelles, Edit. de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 1956, 80 p. 90 frs.

PARSCH P. — *Apprenons à lire la Bible.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 184 p. 48 frs belges.

PATTI G., S. J. — *Der Semavāya im Nyāya Vaiçeşika-System.* Rome, Pont. Istit. Biblico, 1955, XIV-162 p. 3.000 lires.

RAHNER H., S. J. — *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XXIV-648 p.

RENOU A. — *En Egypte au temps de Joseph.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1955, 158 p. 450 frs.

RINGEL E. & VAN LUN W. — *Psychothérapie et direction de conscience.* Paris, Mame, 1955, 194 p.

ROSTOVTZEFF M. — *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft.* Band II. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, VIII, 477-1062 p. 42 marks.

SANTIFALLER L. — *Die Erforschung und die Edition der Geschichtsquellen des Mittelalters in Österreich in den letzten siebzig Jahren (1883-1953).* Vienne, Rohrer, 1955, p. 47-75. 16,20 ö. S.

SANTILLANA (DE) G. — *Le procès de Galilée.* Paris, Le club du meilleur livre, 1955, XX-460 p. 2.400 frs.

SCHARBERT J. — *Der Schmerz im alten Testament.* Bonn, P. Hanstein, 1955, 235 p. 22 marks.

SCHLEMMER A. — *Renouvellement de la pensée.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 112 p. 300 frs.

SCHNEIDER J. et BECKMANN J. — *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1954.* Gütersloh, Bertelsmann, 1956, XII-416 p. 30 mks.

SHAPIRO H. L. — *Les mélanges de races.* Paris, Unesco, 1954, 58 p. 75 frs.

SILBURN L. — *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde.* Paris, Vrin, 1955, VI-440 p. 2.640 frs.

SMITH J. W. D. — *God and man in early Israel.* Londres, Methuen, 1956, VI-122 p. 5 sh. 6 d.

STIERLI J., S. J., GUTZWILLER R. et RAHNER H. et K. — *Le Cœur du Sauveur.* Mulhouse, Salvator, Tournai, Casterman, 1956, 260 p. 110 frs belges.

THELIALÈ N. P. — *Syllogè palaiochristianikôn kai metagenesterôn.* Thessalonique, Ellènikè Iatrikè, 1955, VIII-32 p.

THOMAS DE AQUINO (S.). — *Expositio super librum Boethii de Trinitate,* rec. Br. DECKER. Leiden, Brill, 1955, XVI-243 p. 22 flor.

THOMSEN P. — *Die Palästina-Literatur.* Band VI : *Die Literatur der Jahre 1935-1939.* Lief. 3. Berlin, Akademie Verlag, 1956, p. 577-832. 28 marks.

TONQUÉDEC (DE) J., S. J. — *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien.* Paris, Lethielleux, 1955, 134 p. 375 frs.

TORCOLETTI (Mgr) L. M. — *Il processo di Galileo clero ed astronomia.* Monza, Scuola Tipografica Artigianelli, 1956, 380 p. 1.000 lires.

TORRE J. — *Processus matrimonialis.* Naples, d'Auria, 1956, XII-756 p. 6.000 lires broché ; 6.700 lires relié.

TRUC G. — *Abélard avec et sans Héloïse.* Paris, A. Fayard, 1956, 188 p. 400 frs.

UTZ A. F., O.P., GRONER J. F., O.P. et SAVIGNAT A. — *Relations humaines et société contemporaine.* Synthèse chrétienne. Directives de S.S. Pie XII. Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, XXVIII-1310 p. 74,90 frs broché ou 83,20 frs relié les deux tomes.

VAUTHIER E. — *Initiation à l'action catholique.* Langres, Bureaux de l'Ami du clergé, 1955, X-272 p. 430 frs.

VIAL J. L. — *Ignace d'Antioche.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 128 p. 330 frs.

VÖLKER W. — *Gregor von Nyssa als Mystiker.* Wiesbaden, Fr. Steiner, 1955, XVI-296 p. 28 marks.

WICKI J., S. J. — *Diogo Gonçalves S. I. Historia do Malavar (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S. I.).* Munster, Aschendorff, 1955, XX-142 p. 10,50 marks.

WIKENHAUSER A. — *Die Christusmystik des Apostels Paulus.* 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XII-172 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*